HERODOTS PERSERGESCHICHTEN

Östliches und Westliches im Übergang von Sage zu Geschichte[1]

Seit Herodot gibt es Geschichte. Denn Geschichte heißt nicht ›Erinnerung‹, nicht ein Wissen von den Vorfahren, nicht Sage, nicht Monument; Geschichte heißt: sich einer national bedingten Gegenwart bewußt sein, heißt Vergangenes von gleicher Struktur erkennen, auf sich hin beziehen, sammeln und sichten. Zur Geschichte gehört Polarität von eigenem und fremdem Volkstum, von Vergangenheit und Gegenwart, gehört Verknüpfung von Anfang und Ende, indem beides zueinander hinstrebt über den Weg der Entschlüsse von handelnden Menschen. Und so ist es, auf das Große hin gesehen, seit Herodot geblieben bis ins Ende des 18. Jahrhunderts. Erst das 19. als das historische Jahrhundert hat darüber hinausgeführt, dank jener ihm erst eigenen Rückwendung des Geistes auf sich selbst, in seiner Problematik des geschichtlichen Verständnisses, als der Begegnung eines Eigenen im Entfremdeten.

Indes ist ein Unterschied zwischen Geschichtsschreibung und wissenschaftlicher Geschichtsschreibung. Die wissenschaftliche Geschichtsschreibung, genau, erst die Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, hat sich selbst zwar von Thukydides herleiten wollen. In der Tat beginnt mit diesem, im bewußten Gegensatz zu seinem Vor-

[1] Zu der reichen Literatur, die besonders in jüngster Zeit zusammengewirkt hat, um unser Verständnis Herodots zu klären, kann ich hier im einzelnen nicht Stellung nehmen. Ich zitiere nur: an Untersuchungen zu Form und Sinn im ganzen: O. Regenbogen, Herodot und sein Werk, Antike 6, 1930, 202; W. Schadewaldt, Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen, Antike 10, 1934, 144; F. Focke, Herodot als Historiker (Tübinger Beiträge) 1927; M. Pohlenz, Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes (Neue Wege zur Antike) 1937; als von Teilaspekten ausgehend: Fr. Hellmann, Herodots Kroisoslogos (Neue Philologische Unters.) 1934; K. A. Pagel, Die Bedeutung des aitiologischen Momentes für Herodots Geschichtsschreibung, Diss. Berlin 1927; H. Bischoff, Der Warner bei Herodot, Diss. Marburg 1932; für die Motivvergleichung ist das Hauptwerk: W. Aly, Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen, 1921; von iranistischer Seite: F. W. König, Der falsche Bardija (Klotho 4), Wien 1938. Anderes in Bursians Jahresber. über die Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft 1939 (W. Sieveking).

gänger, von dem er kritisch abrückt, indem er Legenden forträumt, indem er durch Überlieferungen zu den nackten Wirklichkeiten vordringt, und indem er nichts vor sich bestehen läßt, im Prinzip, was letzten Endes nicht aufginge in die Rechnung von Folge und Ursache im immerwährenden Prozeß der »Macht« (Dynamis) im Kampf mit ihresgleichen –: in der Tat nimmt mit Thukydides die kritische, die demaskierend machtpolitische Geschichtsschreibung, mit ihrem schonungslos gewissenhaften Wahrheitsanspruch, ihren Anfang. Sie speist sich aus ungeheuerster Desillusion – aus der Desillusion des Zeitalters und seiner eingestandenermaßen götterlosen Politik, der Politik des Krieges zwischen Sparta und Athen. Sie schafft zum erstenmal – um nur dies eine Beispiel statt vieler zu nennen – eine fast modern anmutende Chronologie, als ein Koordinatennetz, in welchem jedes Faktum, um kritisch verwandt zu werden, erst sich auszuweisen hat . . . Und sie dringt schließlich, aus dem schonungslosen nackten Glauben an die Macht, in einer Zeit der ungeheuersten Verdrehungen, der leidenschaftlichsten Bekämpfungen mit allen Mitteln auch des Worts, des Zweifels an Wahrheit und Wert, hindurch zu einer neuen Art der vaterländischen Verklärung, deren Tragik allerdings zu jenem kritischen Prinzip in einem nur noch menschlichen, nicht mehr methodischen Verhältnis steht.

Doch von dem inneren, dialektischen, nicht nur schriftstellerischen und genetischen Prozeß dieser Geschichtsschreibung zu handeln, ist nicht dieses Ortes. Genug, wenn die theoretisch-wissenschaftliche Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts zu Thukydides als ihrem Ahn aufblickte, so befand sie sich doch auch wieder im Irrtum: man vergaß über der Ähnlichkeit im Theoretischen den Unterschied im Menschlichen, Existenziellen. Doch auch dem sei nicht weiter nachgegangen. Lassen wir in Bausch und Bogen die Thukydideische Geschichtsschreibung als ›wissenschaftlich‹ gelten, so zeigt jedenfalls dagegen die Herodoteische ein Stadium der Entwicklung, das uns, an die Wissenschaft Gewöhnten, um so anziehender ist, als es ›vorwissenschaftlich‹ ist. Denn wenn man den Vergleich zwischen den beiden meist zugunsten des Thukydides gezogen hat, indem man feststellte, was man bei diesem fand und jenem nicht, so läßt die Rechnung sich auch umkehren. Und dann kann man bedauern, welcher Reichtum an Gestalten, Daten, Fakten, an Erscheinung, Glaube, Welt mit einem Wort verlorenging dadurch, daß die Geschichtsschreibung kritisch kausal und, wie gesagt, nach grober Unterscheidung ›wissenschaftlich‹ wurde.

Doch auch jene Art Geschichtsschreibung, für die nichts gilt, was nicht an seinem Ort, in seiner Zeit, in seiner kompliziert verästelten Kausalität, in seinem demaskierten Mimikry von Ideologie, als

machtbewirkt und machtbewirkend sich erweist, auch sie gelangt, in ihr Extrem verfolgt, an ihre Grenze. Die Motivverkettungen des inneren Geschehens im Handelnden verlieren sich für den Erkennenden nicht weniger ins Unendliche als die Motivverkettungen der Kollektiven, im Zusammenströmen oder -stoßen der Gemeinschaften, Parteien, Staaten, Ideologien usw. Praktisch wird denn auch die Ursachenverkettung nur im Groben durchgeführt, man redet von »Tendenzen«, »Strömungen«, konkretisiert sie, spielt sie gegeneinander aus wie die Figuren eines Schachbretts, und tut wohl daran. Denn das kausale Fragen führt zuletzt zur Auflösung des Bildlichen.

Bei Herodot nun hat man es mit einer Art Geschichtsschreibung zu tun, die, wenn dem Mythos auch bereits entwachsen, so doch noch ganz bildlich ist; so bildlich, daß sie sich fast nur von bildlicher, lebendig gegenwärtiger ›Erinnerung‹ nährt; die zur ›Erinnerung‹ noch nicht kritisch auflösend, rekonstruierend sich verhält, wohl aber mit Bewußtsein doch schon deutend, auswählend, verwerfend, ordnend. Insofern geht Herodots Geschichtsschreibung bereits hinaus über die Arten der ›Erinnerung‹, die ihr als ihr Stoff zugrunde liegen, die Novelle, Anekdote, Ortslegende usw. Die schriftlichen Unterlagen, Chroniken, Verzeichnisse, Journale, allerhand Genealogisches und Geographisches, das von ihm mitbenutzt ist, ist doch schon an Umfang so gering, als Stimme so sehr im Konzert der Stimmen, als ›Erinnerung‹ so sehr im Chor aller übrigen ›Erinnerungen‹ vernommen, daß die Form des Ganzen davon unberührt bleibt.

So hat Herodots Geschichtsschreibung zu allen anderen Reizen auch noch den, daß sie vermöge ihrer Form in einem inneren Werden, einem Übergang begriffen ist von sagenhaftem zu geschichtlichem Erinnern. Sie kennt wohl schon Fakten, aber kennt sie nur, soweit sie in den Formen des Erinnerns festgefügt in ihrer Fassung sitzen. Sie kennt wohl auch schon die Frage nach der ›Ursache‹, aber erhebt sie noch nicht in bezug auf unabhängig davon feststehende Fakten. Sie kennt nicht das eine und getrennt davon das andere, sie kennt überall nur runden, in Erzählung oder ›Kunde‹ restlos aufgehenden Sinn . . . Und nicht zuletzt gehört zu einer dankbaren, erzählbaren Geschichte, die sich an den reflektiven Geist zu wenden anfängt, unter anderen guten Dingen auch so etwas wie die Pointe. Man denke sich aus, wie Herodots archaischer Gefallen an erzählerischen Pointen, als ein unerlaubter Anreiz mehr, ein Grund mehr für Thukydides war, um am Vater der Geschichte zu verzweifeln. Durch Thukydides wurde mit einemmal der ganze Herodot zum Dilettanten.

Die Begriffe vom Charakter des geschichtlichen Geschehens entwickeln sich aus religiösen Vorformen. Wie der Begriff des Zeitalters in unserem Sinn, ja unser allgemeinstes Schema von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft seines Ursprungs christlich ist und aus der Welterlösungsform sich herleitet, die mit dem Christentum uns überliefert wurde – ähnlich religiösen, prophetischen Ursprungs ist auch schon der ›Zeitalter‹-Begriff der Augusteer –, so entspringt auch Herodots Gesetz des Ablaufs in der Zeit zuletzt aus einer religiösen Wurzel. Das Gesetz der Zeit, dem das Geschehen nach Herodot gehorcht, ist nicht chiliastisch, nicht hinausdrängend in eine Zukunft, nicht dem Strom vergleichbar, nicht, gleichviel in welchem Sinn, eschatologisch, sondern ›kyklisch‹, in sich selbst zurücklaufend, periodisch, jedesmal auf Umschweifen vom Ende wiederum zurück zum Anfang biegend. Seine Weisheit, die er gern auf Höhepunkten seines Werkes und aus dem Munde solcher Wesen, die sich ›das Dämonische‹ zum Werkzeug oder Mundstück wählt, verkünden läßt, ist: daß es einen Kreislauf der menschlichen Dinge gebe... Derjenige Zeitbegriff, aus dem sich diese Anschauung von Ordnung, Sinn und Wesen des geschichtlichen Geschehens gebildet hat, ist jener selbe Zeitbegriff, den wir unformuliert, noch nicht bewußt gemacht und zum Gesetz verallgemeinert, auf dem Grunde des hellenischen Orakelglaubens wiederfinden, einbeschlossen in der Weisheit des delphischen Spruches: Erkenne dich selbst! Die Anschauung von zeitlichem Geschehen, die dem zugrunde liegt, besagt, daß es in, mit und unter der menschlich verständlichen und sichtbaren Kausalverknüpfung eine unsichtbare gibt, die aus Gebärden, Worten, Zeichen, Prophezeiungen versteckt und rätselhaft hervorlugt, bis das jeweilige Ende den Zusammenhang mit seinem jeweiligen Anfang offenbar macht. Wenn bei Herodot Geschichten von Orakeln, zumal delphischen, in solcher Zahl begegnen, hat das seinen Grund zwar auch in der Ergiebigkeit der priesterlichen Tradition, zwar auch in Herodots naiver Gläubigkeit, doch ist darüber jener tiefere Zusammenhang zwischen Geschichtsbild und Orakelreligion nicht zu vergessen.

Im Kreislauf realisiert sich die Koinzidenz des Unsichtbaren mit dem Sichtbaren. Aus einer gleichen, letzthin religiösen Wurzel ist die Lehre Heraklits entsprungen vom Zusammenfall des ›Unsichtbaren‹ mit dem ›Sichtbaren‹, des ›Unsterblichen‹ mit dem ›Sterblichen‹. Doch auch das ganze vorsokratische Denken ist in diesem Sinne kyklisch . . . Es gibt keinen griechischen Historiker, der sein Werk, was uns so naheliegt, mit einem Ausblick in die Zukunft schlösse. Bei Thukydides wird zwar die doppelte Kausalität beseitigt, und die einzige Kausalität der Macht und ihrer Spielformen,

des Faktischen und des in ›menschlicher Natur‹ Begründeten, wird allbeherrschend. Und doch gibt es auch bei ihm keine Tendenz, die durch das Ganze des Geschehens hindurchströmte, die einer Zukunft zutriebe: »Mag der Mangel an erzählerischem Gut (in meinem Werk) geringeren Anreiz bieten: wer um ein Verständnis der ›genauen‹, d. h. der tatsächlichen Verlaufsart sowohl des Vergangenen wie auch des Zukünftigen – das, wie die menschliche Natur nun einmal ist, so oder ähnlich sein wird – sich bemüht, der wird urteilen, daß es nützlich sei, und das genügt.« So der berühmte Satz in der Thukydideischen Kritik an Herodot I 22[2]. Mit anderen Worten: klüger mögen es in Einzelfällen künftige Generationen oder einzelne aus ihnen machen, für die ich Geschichte schreibe: am Geschehen selbst wird sich nichts ändern. Historische Welt und Zeit in unserem Sinn ist der Antike unbekannt. Am ehesten noch scheint Polybios unserem heutigen Geschichtsbild sich zu nähern, mit seinem Gedanken von der Konvergenz des ökumenischen Geschehens in der Richtung auf Roms Weltherrschaft; und doch liegen auch da, genau besehen, die Dinge anders.

Doch in jener seiner Form hat Herodot dem Altertum nicht nur das schlechthin gültige Geschichtsbild seiner eigenen Frühzeit hinterlassen, sondern hat ihm auch, bis zur Bekanntschaft mit dem Alten Testament, mit nicht geringerer Gültigkeit die ganze Welt des alten Orients erschlossen. Die ›kyklische‹ Form hat sich dabei um andere Formen orientalischen Erzählerguts gelegt, wie die Verheißungsform des Alten Testaments zum Teil um andere in sie aufgenommene Stoffe. Mag auch Herodots Form um einiges weiter und geschmeidiger sein, so hat sie doch die Modelung, die Verknüpfung und zumal die Auswahl aus dem reichen Material, das er gesammelt hat, entscheidend mitbestimmt.

Für Art und Weise dieses Stücks ›geistiger Überlieferung‹ ergibt sich aus dem Dargelegten eine Reihe von Problemen, in die einzuführen Aufgabe der folgenden Kapitel sein soll.

Das Problem der Persergeschichten

Die Lyder- und Persergeschichten Herodots sind unter den Geschichtserzählungen wohl die mit Recht bekanntesten aus seinem Werk. Mag auf griechischer Seite die Erinnerung aus dem sechsten und fünften Jahrhundert an Gesamt- und Einzelschicksalen noch so reich sein, zu runden Geschichten und Novellen hat sich weniges

[2] Vgl. H. Patzer, Das Problem der Geschichtsschreibung des Thukydides (Neue Deutsche Forschungen) 1937 S. 90.

davon geformt. Die ›Polis‹ war dafür kein rechter Boden. Zur Polis gehört viel eher die Anekdote als die von ihr geprägte Überlieferungsform. In ihrer klassischen Gestalt bewahrt die Anekdote ein signifikantes Wort in einer einprägsamen Situation, als Unterhaltungs- und Erbauungsstoff freier Geselligkeit. Sie setzt Gespräch voraus und guten oder schlimmen Ruf des einzelnen in der Gemeinschaft. Anders die Novelle. Wobei hier mit diesem Wort nichts anderes gemeint sein soll als die erzählbare, runde Geschichte mit Eingang und Ausgang, gleichviel wie vollkommen oder unvollkommen sie einer vermutlichen ›historischen‹ Realität, die ihr zugrunde liegen mag, gerecht wird. Zur ›Novelle‹ bedarf es verteilter Rollen, der Zuhörerschaft und des Erzählers. Wenn ägyptische Könige sich langweilen, so lassen sie sich einen Spezialisten, einen ›Prinzen‹ oder einen ›Priester‹, wenn nicht eine ganze Konkurrenz von Spezialisten kommen, die ihnen Geschichten um die Wette vorzutragen haben. Aus altem Berufserzählertum hat sich die Form der Rahmenerzählung ebenso bereits in frühster Zeit entwickelt wie zur Zeit von ›Tausendundeiner Nacht‹.

Bei Herodot läßt sich bemerken, wie zunehmend, je mehr die asiatischen und griechischen Erinnerungsmassen ineinanderströmen, auch die Anekdoten- und Novellenformen sich zusammenschließen und zuletzt zu einer fast fortlaufenden Geschichtsdarstellung einander ergänzen. Es scheint fast, als ob nicht wenige Begebenheiten aus griechischer Frühzeit erst durch die Berührung mit dem Orient in Form von Geschichten recht erzählbar, aus ihrer Zersplitterung in anekdotischer, ortslegendärer, familiengeschichtlicher oder orakelpropagandistischer Sonderexistenz befreit, zur allgemeingültigen, sinnvollen Figur, für jedermann verständlich, sich hätten zusammenschließen lassen. In der Gabe, Sage und ›Erinnerung‹ unverzüglich in Novellen zu verwandeln, scheint der Orient noch bis in die Zeit des Hellenismus Hellas überlegen. Daß die persischen Novellen mehr und mehr, wie Herodot sich dem großen Entscheidungskampfe nähert, zu geschichtlichen Zusammenhängen sich verbinden, bis die Konvergenz zwischen hellenischer und persischer ›Erinnerung‹ so vollkommen wird, daß beides voneinander loszuklauben den Schweiß der Gelehrten kostet, ist dann allerdings griechischem Geiste einzig zu verdanken. Die fortschreitende Synthese, die in Herodots Werk sich vollzieht, führt vom Nicht-Griechischen zu dessen griechischer und abendländischer Funktion hinüber.

In die bisherige Erklärung der Persergeschichten haben Philologen und Historiker sich geteilt. Wenn den Historikern mehr um ihren Gehalt an schließlich doch geschichtlicher Realität zu tun war, so ging es den Philologen mehr um ihre Form, gleichviel, ob diese

mehr in einzelnen volkstümlichen Motiven oder mehr in einer geistigen Gesamtform Herodots enthalten schien. Zwischen die beiden Ziele beiderlei Erklärungen, zwischen ›Motiv‹ und, grob gesagt, ›Realität‹ – scheint doch die Überlieferung bei Herodot aus beider Ineinanderspiel sich zu ergeben – soll ergänzend hier ein drittes treten, das, von beiden unterschieden, doch zugleich an beiden teil hat: die jeweilige, diesen Geschichten eigentümliche ›Situation‹.

Ich will nicht leugnen, daß ich damit in einer Betrachtungsweise fortfahre, in der ich mich auf anderem Gebiet bereits versucht habe. ›Motive‹ wandern durch Zeiten und Räume. ›Situationen‹ sind verhafteter an Zeiten, Rassen, Nationalitäten, Sozietäten – geschichtlicher Geist zeigt sich in ihnen reicher und schärfer geformt. Sie sollten auch nicht länger ausgeschlossen bleiben aus der Zahl der anerkannten literarhistorischen Kriterien. Nicht, daß ich nun vorhätte, auf allen Tummelplätzen, die sich bieten mögen, dies mein Steckenpferd zu reiten. Aber daß hier etwas zu beachten ist, dessen Verkennung sich zum Teil bereits – wie in der üblichen Homerkritik – gerächt hat, scheint mir außer Zweifel. Dabei läßt sich gerade an dem Gegenbeispiel Herodots ermessen, was in Odyssee und Ilias nicht oder nur äußerst vag zu fassen, hier dagegen mit Händen zu greifen ist: die Transparenz zurückliegender, früherer Formen in der gegenwärtigen.

Gyges

Daß von den beiden Fassungen der Gygesgeschichte, der bei Herodot (I 8 ff.) und der bei Platon (Staat II 359) überlieferten, die Platonische, obwohl an achtzig Jahre später aufgezeichnet, die ursprünglichere sei, darf als erwiesen gelten. Aber das Verhältnis beider Fassungen ist noch nicht hinreichend damit bestimmt, daß man erklärt: bei Herodot sei aus einer Wundergeschichte eine ›erotische Novelle‹ geworden. Zwar der Zauberring und seine märchenhafte Auffindung, Klaffen des Bodens, Gruft und Leichnam, wozu sich genug der Parallelen bringen ließen, kurz, das Wunder ist verschwunden, dafür spielt die Liebe in der Tat ein wenig mehr herein, so daß die Formel: ›entzaubertes Märchen‹, die man gern für die Novelle bei der Hand hat, sich zu rechtfertigen scheint. Und doch ist damit nur das bezeichnet, was auf jeder Seite fehlt: nur Negatives. Was den Formwandel ermöglicht und bestimmt, ist nicht die bloße Abschaffung des Wunders, vielmehr ein vorausgehender Sinnwandel, der aus den überlieferten Motiven sich die Mittel holt, um einem neuen Geiste Sprache zu verleihen.

Bei Platon ist Gyges Usurpator, einer, dem die Geister helfen, den das Glück begünstigt – der Ring gleicht in seiner Wirkung

einem Freibrief für den großen Staatsverbrecher. Mit dem Ring bewehrt, wird er zum Ehebrecher, er verführt des Königs Weib, den König selbst ermordet er mit ihrer Hilfe und wird König über Lydien. In den Dynastiegründer hat sich das Märchenmotiv des Zauberrings verhaftet. Herodots delphische Tradition, die in dem Untergang des Kroisos, als des letzten aus derselben Dynastie, die Sühne für die Tat des Gyges sieht, hätte von sich aus keinen Grund gehabt, mit dieser Fassung sich nicht zu begnügen. Kein Zweifel, der Ring gehört zum Hirten, der zum Usurpator, Verführer und Mörder wird. Wenn Herodot das Ringmotiv nicht kennt, so wird nicht nur das Wunder bei ihm ausgelassen, so wird mit der Auslassung des Wunders Schicksal und Gestalt des Gyges in ihr Gegenteil verkehrt. Jetzt wird er zum Vertrauten, zum Getreuen des Kandaules, der mit allen Kräften zu verhindern sucht, wozu das Paradox der Lage, in die er geraten ist, ihn zwingt. Aus dem Aktiven ist ein Passiver, aus dem Bezwinger ein Bezwungener geworden.

In zwei Situationen, deren Dialektik in direkter Rede sich entfaltet, Situationen, die in ihrer inneren Spannung alle Möglichkeiten primitiver Kunst weit überschreiten, kommt der neue Geist zu einem unerhörten Ausdruck: Gyges vor dem König, der ihm ansinnt, die Königin nackt zu sehen, und Gyges vor der Königin, die ihn vor die Wahl stellt zwischen Untergang und Thronbesteigung. Dieser Gyges – was bedurfte er des Ringes? Wenn der Ring schon zum Betrug gehört – wie die Tarnkappe Siegfrieds –, so zuerst doch zum Betrug am König. Hebbel, der den Ring behält und Herodot mit Platon kombiniert, indem er Gyges, gegen Platon, zum vertrauten Freunde des Kandaules macht, muß einen Großmutskampf zwischen den beiden Freunden und ein Hin und Her in dem Besitz des Ringes inszenieren, wie das allenfalls im Drama möglich ist, doch nimmermehr in der Novelle.

Wie erklärt sich aber der Personentausch? Bei Herodot ist Gyges in die Reihe der Gestalten eingerückt, die sich so oft, als Abwandlung desselben Typs, in seinen *persischen* Geschichten wiederholen. Er wird zum Vesier des Herrschers, eine Treue wird von ihm erwartet, ein Konflikt ihm auferlegt, der weder in der sagenhaften noch geschichtlichen Überlieferung der Griechen seinesgleichen findet: ein Konflikt zwischen der Treue und der Selbsterhaltung, zwischen Selbstverlust und Selbstbewahrung – er will keusch nicht weniger als treu sein –, oder, da die Rache schließlich auf seiten der Selbsterhaltung steht, zwischen der Treue und der Rache. Man durchmustere Epos und Theater! Rache oder Selbstbehauptung steht da wohl gegen: Verwandtschaft, Freundschaft, Polis ... gegen

eine solche Treue niemals. Denn der Grieche kennt nicht dies Verhältnis zwischen König und Vasall.

In ihrer Herodoteischen Fassung tritt die Gygesgeschichte in den Umkreis jener Herrscher- und Hofgeschichten, in denen asiatisches, zumal persisches Wesen, vor dem Ende seiner archaisch ritterlichen Zeit, in seinem letzten Glanz und schon beginnenden Verfall sich spiegelt. Zwischen der Platonischen und der Herodoteischen Version liegt der bestimmte Eingriff eines planvollen Erzählers von sehr hohem Rang – wir müssen ihn wohl einen Dichter nennen. Erzählt hat er für eine Gesellschaft, die dergleichen keineswegs alltägliche Konflikte – nicht nur zweier Menschen miteinander, sondern auch schon einer Seele mit sich selbst – zu schätzen wußte. Ungriechisch und auf asiatische Weise blind, weil durch einen ganz anderen Rang der Frau und ihrer Scham bedingt, ist auch dieser Kandaules, der törichte Hüter seines Schatzes, der seinem Vertrauten zusetzt: »Wenn du sie erst nackt sähest!« . . . Ungriechisch nicht weniger dessen Widerspruch, erstickend im Gehorsam. Statt des Ringzaubers die Einrichtung des Schlafgemaches: die Tür, dicht bei der Tür der Sessel zur Gewandablage und dazu die passende Entfernung zwischen Sessel und Bett. Endlich die Ausführung der Tat im gleichen Wortlaut wie der Plan, die Wiederholung fast wie im naiven Märchenstil – wäre da nicht der Zusatz: »Und das Weib sah ihn entweichen.« Welche Männertorheit! Und die Königin, die sich mit keiner Miene merken läßt, was in ihr vorgeht! Übrigens ist eine solche Haltung eines, der sich rächen will, in solchen noch halb ritterlichen Hofgeschichten nichts so Singuläres. Statt des Thronraubs die Geschichte von der Rache einer Königin! Gyges, jetzt der sich Windende, nur noch ein Werkzeug in ihrer Hand! Der Königsmord, als ihre Rache, von demselben Ort aus, in derselben Weise, Zug um Zug vollstreckt wie der Verrat an ihrer Scham! Wenn das kein ›Dichter‹ schuf, man müßte irre werden, was das Wort noch heißt.

Zuletzt nicht das zutiefst Ungriechische dieser archaischen »Novelle« zu vergessen: Menschentorheit zeigt sich in ironischen Situationen, doch es fehlt ihr der Bezug zu einer göttlich waltenden Macht über ihr. Zwar stellt sich für den Griechen Herodot das Schicksal des Kandaules als ein gottverhängtes dar, ein Beispiel für das Wirken des »Dämonischen«, zumal im weiteren Zusammenhang des Aufstieges und Sturzes der Dynastien. Daher die Formel: »Denn Kandaules sollte untergehen.« Doch die Geschichte an sich weiß davon nichts, auch das übereinstimmend mit anderer, geistverwandter, zumal wieder persischer Erzählerkunst.

Das Singuläre der Geschichte, was ihr jenen Zeitcharakter aufprägt, ist auch indirekt zu zeigen. So verschieden unter sich die spä-

teren Gygesgeschichten lauten mögen, eins haben sie gegen Herodot gemeinsam, nämlich dies: daß das Problem der Treue, als nicht mehr lebendig und verständlich für die Gegenwart, in ihnen ausfällt.

Bei Pompeius Trogus (im Auszuge des Justinus) schwatzt Kandaules die Geheimnisse der Schönheit seiner Frau vor aller Ohren aus. Zuletzt geht er so weit, daß er sie nackt dem Gyges zeigt. Er reizt damit diesen zum Ehebruch, wie er zugleich die Königin sich entfremdet. Über der Leiche des ermordeten Gatten gibt sie dem Ehebrecher die Hand. Indem Gyges zum »Ehebrecher« (›*adulter*‹) wird, jedoch zugleich dem sittlichen Konflikt enthoben, zeigt sich, wie ein novellistisches Motiv, nach seiner Umbildung zu höherer Form bei Herodot, in seine plumpere Gestalt zurücksinkt. Das Plumpere ist das Verständlichere. Rückbildungen solcher Art, die nicht auf ältere Überlieferungen schließen lassen, sind nicht selten.

Mit welchem Variantenreichtum aber man bereits in früher Zeit, bereits vor Herodot, zu rechnen hat, lehrt Nikolaos von Damaskus. Wie bekannt, hat Nikolaos, Zeitgenosse des Augustus, in den lydischen Kapiteln seiner Weltgeschichte, einen Zeitgenossen Herodots benutzt, den Lyder Xanthos[3]. Die Heraufkunft der Mermnadendynastie wird da zu einer höchst verwickelten Geschichte, die zwischen drei Sippen spielt, den Herakliden, Daskyliden und Tyloniden. »Herakliden« ist der Name für das alte Königshaus. Die »Daskyliden« sind nach »Daskylos« benannt, dem ›maior domus‹ oder Großvesier, von dem ein Königssohn Gefahr für die Zukunft des Hauses drohen sieht; die »Tyloniden« sind die königstreuen Sippenfeinde der Daskyliden. Daskylos wird von dem Sohne des Königs heimlich umgebracht. Der König flucht den unbekannten Mördern und ahnt nicht, daß er der eigenen Sippe flucht. Der Fluch geht unerwartet in Erfüllung. Schon scheint die Blutschuld beglichen, die Fehde vergessen und alles versöhnt. Ein junger Daskylide, Gyges, wird, aus der Verbannung heimgekehrt, des Heraklidenkönigs Sadyattes Günstling. Was sich an Verdacht gegen ihn regt, erweist sich bald als unbegründet; Warnungen der Tyloniden strafen sich selbst Lügen, Gyges denkt an keine Rache – als ein Liebesabenteuer von heute auf morgen den Fluch in Erfüllung gehen läßt. Gyges holt des Königs Braut heim (ein lydischer Tristan), sucht sie, liebestrunken, unterwegs, im Brautwagen, vergeblich zu verführen, sie verklagt ihn in der Brautnacht bei dem König, eine ihrer Sklavinnen verrät des Königs Racheschwur dem Gyges, der, um sich zu retten, verschwört sich noch in derselben Nacht mit seinem Anhang,

[3] F. Jacoby, Die Fragmente der griech. Historiker, 2. Teil, Zeitgesch. S. 348 ff. und Kommentar S. 246.

seinen ›Freunden‹, gemahnt sie des alten, unerfüllten Fluches, dringt mit ihnen in das Brautgemach ein und ermordet seinen Herrn im Schlafe.

An Motiven spielt in die Geschichte noch einiges mehr hinein. Auch scheint nicht alles ausgeglichen. Woher kommen plötzlich in der Nacht die »Freunde«? Und wie kann der alte Fluch auf sie von solcher Wirkung sein? Eine ›erotische Novelle‹ steht in einem lokkeren Verbande mit den Rache-, maior domus- und Sippengeschichten. Sie scheint eingefügt, inmitten all des vielen anderen, damit Gyges das, was er nicht plant noch will, als Zwang und Schicksal über sich verhängt sieht. Man kann die ›erotische Novelle‹ auch ohne das Rahmenwerk erzählen . . . Die ›Novelle‹ kennt nun allerdings wieder den »Ehebrecher« Gyges, doch sie schwächt den Ehebruch im Ehebett des Königs ab, sie macht ihn zum mißlingenden Versuch im Brautwagen, den man sich orientalisch, dicht verhängt zu denken hat. Die Braut verhält sich, wie sich das geziemt; der König ebenfalls; verständlich, daß er in der Brautnacht mit der Rache bis zum Morgen warten will. Konflikte gibt es nicht. Zum Mord und Thronwechsel kommt es zuletzt doch nur durch eine äußere Motivierung, durch eine »Verräterin«, die wiederum den Gyges lieben muß. . . . Dessen Entschluß sieht äußerlich zwar dem Entschlusse der Herodoteischen Erzählung ähnlich: »Er entschloß sich, lieber den Sadyattes zu töten, als selbst den Tod zu erleiden.« Und doch ist das kein Konflikt, kein Ringen, kein Kampf zweier Mächte in der Seele, kein Scheitern des einen Willens an dem andern . . . Was Xanthos erzählt, ist eine gute, eine ›spannende‹ Geschichte, der es auch an magisch-religiösen Hintergründen nicht ganz fehlt, und doch, mit Herodot verglichen – welch ein Abstand! Bei der Fülle des Details in allem welche Dürftigkeit der Situationen!

Die Geschichte, wie sie Xanthos überliefert, hat nie über Lydiens Grenzen dringen können. Die Geschichte in der Fassung Herodots ist höfisch universal.

Astyages und Harpagos

Ein zweiter Fall, daß eine ältere Legende nachweislich vor Herodot in ihrem Sinne sich gewandelt hat, und zwar auch wieder durch das Eindringen eines historisch und sozial bedingten neuen Geistes, ist die Kindheitsgeschichte des Kyros (I 108 ff.). Auch hier liegt, wie längst erkannt ist, der ›Novelle‹ ein Wunderbericht zugrunde. Und doch würde man auch hier mit der bequemen Formel ›Rationalisierung‹ nur das Negative treffen.

Kyros, der Sohn der Mandane, wird als neugeborenes Kind von seinem Großvater, dem Mederkönige Astyages, auf einen schlim-

men Traum hin ausgesetzt. Gerettet und zu Gnaden wieder aufgenommen, da der Traum harmlos erfüllt scheint, wünschen die beglückten Eltern seine Rettung einem Wunder zu verdanken und verbreiten das Gerücht: nicht eine Hirtin, sondern eine Hündin hätte das ausgesetzte Kind gesäugt. Da ist die Hündin also, was die Wölfin in der Romulus-Legende: Göttertier, oder im Tier präsente Gottheit. Die Verbreitung desselben Legendentyps in Vorderasien wird z. B. durch Ktesias bei Diodor (Anfang des zweiten Buchs) bezeugt: durch die Geschichte von der göttlichen Geburt und Aussetzung der Königin Semiramis[4]. So muß auch Kyros einst als Götterkind gegolten haben. Von dem Wunder bleibt als Rudiment noch das Gerücht. (Das Wunder hat, nach Herodot, Pompeius Trogus wiederhergestellt; der Fall liegt ähnlich wie bei Gyges.)

Was aber wird aus der ursprünglichen Wundergeschichte, wenn sie in ein persisch-höfisches Milieu versetzt wird? Was wird aus der Aussetzung, wenn der mit ihr Beauftragte ein medischer Vesier wird? Und was wird aus dem Befehle des Königs, wenn er in die Reihe jener aus asiatischen Geschichten uns bekannten, so verfänglichen Gebote rückt, deren Befolgung nicht weniger als Unterlassung, auf die Folgen hin besehen, für den Beauftragten, um seiner Stellung willen, gleich bedenklich wird? Was dann entsteht, sieht man an der Geschichte von Astyages und Harpagos. Harpagos, nebenbei, ist der bekannte General des Kyros, der die kleinasiatischen Griechenstädte unterwarf.

Die Aussetzungsgeschichte erfüllt sich jetzt mit einem doppelten Spannungsverhältnis; ihre Einheit geht verloren, und mit ihrer Einheit ihre Einfalt. Was entsteht, ist alles andere als naiv. Zu dem Verhältnis zwischen dem Verfolger und Verfolgten, zwischen Großvater und Enkel, tritt beherrschend das Verhältnis zwischen König und Vesier. Die Aussetzung wird jetzt nicht mehr so sehr um ihrer selbst willen erzählt, als um der sich daraus ergebenden bedenklichen und schillernden Situationen willen. Durch das wachsende Behagen am menschlichen Zwiespalt in gewissen heiklen Lagen nähert sie sich jenem Geiste, den wir bei der Umformung der Gyges-Sage wirkend sahen.

Situationen bedürfen der Reden. Astyages zu Harpagos: »Mein Harpagos! Über die Aufgabe, mit der ich dich betraue, gib dich keiner Täuschung hin! Wenn du mich hintergehst und es mit anderen hältst, so wirst du die Folgen an dir selbst zu spüren haben. Nimm das Kind hier der Mandane, trag es in dein Haus und bring es um!

[4] Ähnlich der Adler als rettendes Göttertier in der Geburtslegende des Gilgamos und des Achaimenes, Aelians Tiergeschichte 12, 21.

Begraben kannst du es danach, wie dir's gefällt.« Harpagos: »Mein König! So wenig du jemals etwas an mir wahrnahmst, das dir mißbeliebt hätte, so wenig werden wir es künftig an uns fehlen lassen, um nichts zu versäumen. Ist es dein Wille, daß dies so geschieht, so habe ich, soviel an mir liegt, mich mit allem Eifer dafür einzusetzen.« Kaum gegeben, nimmt der höchste Auftrag den Instanzenweg nach unten. Nächste Stufe auf dem Wege seines Scheiterns ist das Zwiegespräch des Harpagos mit seiner Frau. Die Frau des Harpagos ist für den Fortgang der Geschichte müßig; eingeführt wird sie einzig und allein um der Vesiers-Situation und um der späteren Kontraste willen. Ihre Frage, da ihr Mann weinend das Kind ihr zubringt: »Und was hast du vor zu tun?«, drückt die Erwartung aus: du wirst doch nicht etwa . . . ? Harpagos: »Niemals werde ich nach dem Befehle des Astyages, und mag er noch viel schlimmer rasen und verrückt sein, als er es schon ist, mit meinem Herzen zustimmen und ihm zu einem solchen Mord Handlanger sein!« Trotz der moralischen Entrüstung ist indes entscheidend für den Hofmann der Gedanke, »sich zu sichern« (ἕνεκα τοῦ ἀσφαλέος). Seiner ›Sicherheit‹ wegen muß dem Befehle zwar gehorcht werden, doch darf er selbst nicht sich zum Mörder des einzigen Enkels des alternden Königs machen. Seine Klugheit macht den Klugen unklug. Was hilft es ihm, daß der Hirte, den er mit dem Morde beauftragt, im unwirtlichsten Gebirge wohnt? Der Hirte kommt zurück zu seiner Frau, die an demselben Tag ein totes Kind geboren hat, und schon geschieht der Tausch, indem die Frauenschlauheit siegt: »Als die Frau des Hirten sah, wie schön und groß das Kind war, da umschlang sie weinend ihres Mannes Knie, bat und beschwor ihn, es um alles in der Welt nicht auszusetzen. Der sagte, er könne nicht anders; Harpagos werde seine Späher nach ihm schicken; habe er das nicht getan, so sei ihm der furchtbarste Tod gewiß. Als die Frau sah, daß sie damit bei ihrem Manne nicht durchdrang, da sprach sie zu ihm zum anderen Male: »Kann ich dir die Aussetzung nicht ausreden, so mach's wenigstens so damit, wenn denn ein ausgesetztes Kind durchaus befunden werden muß: auch ich hab' eins geboren, doch ein totes; nimm dieses und setz' es aus, laß uns dafür den Sohn der Tochter des Astyages aufziehen! So ergreift man weder dich bei einem Ungehorsam gegen deine Herrschaft, noch werden wir selbst uns schlecht beraten haben: denn das tote wird begraben als ein König, und das lebende bleibt leben.«

Indem an die Stelle der säugenden Hündin die Ziehmutter mit dem Hundenamen tritt, tritt an die Stelle des göttlichen Wunders ein Exempel auf die Schranken menschlicher Befehlsgewalt. Denn in der Aussetzungslegende mit der Hündin war, wie sich versteht,

für die betrogene Vesier-Schläue kein Raum. (Wenn dort die Hündin das Kind rettete, so folgt daraus, daß der Befehl des Königs, wie gegeben, so befolgt ward.) In demselben Maße, wie das Wunder aus ihr weicht, wird die Geschichte überlegen und ironisch. In dem Kindertausch und Kleidertausch, der uns fast witzig dünkt, scheint wieder ein Motiv asiatischer Erzählerkunst zu stecken; ähnlich ist der Kleidertausch zwischen dem falschen lebenden und wahren toten Smerdis in der späteren, seit Herodot weitergebildeten Version vom Magiertrug bei Ktesias (Photios cod. 72 S. 37 Bekker). Doch der Schmuck- und Kleidertausch erfordert wiederum den feierlichen Totenprunk im Hause des Vesiers, im Gegensatz zur Not des armen Hirten, fordert somit den Kontrast, den wir bei Herodot zu so erzählerischen Reizen ausgebeutet finden.

Die Jugendgeschichte des Kyros, seine Königswahl und Königsprobe im Kinderspiel, seine Entdeckung, das Verhör der mit dem Mord Beauftragten – es ist fast schon ein Kreuzverhör, erinnernd an den ›König Oedipus‹ des Sophokles – darf übergangen werden; es zeugt alles von dem gleichen hochentwickelten Erzählergeiste. Abermals muß Harpagos mit des Königs Bescheid zu seiner Frau zurückeilen. Wie erst seinen töricht klugen Plan, sich der Verantwortung, die ihm der König auferlegt hat, zu entziehen, so teilt er ihr jetzt seine noch viel törichtere Freude mit, wie gut alles geglückt sei! Soll heißen, wie recht er doch gehabt habe, so klug zu sein! Und ahnt nicht, welcher Rache er verfällt! Der unterstreichende Parallelismus zeigt, wie künstlerisch geformt diese Geschichte schon vor Herodot gewesen sein muß. Denn, wie der Vergleich lehrt, ist diese Erzählungsform nicht erst Herodoteisch.

Die Rache des Königs an seinem Vesier ist wiederum mit anderen persischen ›Novellen‹ zu vergleichen. Daß die Majestät zwar über die Erhaltung eines Lebens, das sie hatte vernichten wollen, hocherfreut ist, aber an den Höflingen, die gegen ihren Befehl dies Leben ihr entzogen hatten, sich nicht weniger rächt: darin ist wieder eine Situation persischer Hofgeschichten zu erkennen. Fast dasselbe wiederholt sich bei Kambyses (III 36). Kambyses befiehlt seinen Dienern, seinen weisen und ihm lästig werdenden Berater Kroisos zu ergreifen und zu töten. Die Diener verstecken den Weisen, um erst abzuwarten, ob den König sein Befehl nicht reue; reue es ihn, so hoffen sie auf reichen Lohn. Wirklich ist bald die Freude des Kambyses groß, daß Kroisos lebt, allein die Höflinge werden nichtsdestoweniger hingerichtet. Bei Kambyses zeigt sich, durch dieselbe Situation, die Majestät, die zwischen Rasen und Ernüchterung schwankt. Astyages steht als ein Beispiel für die Hinterhältigkeit grausamer Rachsucht auf dem Thron. Die falsche Rechnung dort:

der Retterlohn; die falsche Rechnung hier: die Freude über die Bezeugung höchster Huld, die Einladung zum feierlichen Freudenmahl.

Darauf die Rache in der Form des ›Atreus-Mahls‹ – Speisung des Vaters mit dem Fleische des eigenen Sohns – bekannt aus griechischen wie persischen wie auch wieder germanischen Geschichten (vgl. die Rache des skythischen Jägerstammes in den Diensten des Mederkönigs Kyaxares, Herodot I 73). Aber während das ›Atreus-Mahl‹ im Griechischen unter den Greuelgeschichten von den Tantaliden steht, also gar nicht zu denken wäre, wenn sein Greuel ein Greuel nicht nur vor Menschen, sondern auch vor Göttern wäre, fehlt dem ›Atreus-Mahl‹ im Persischen diese Beziehung; vielmehr scheint dies Genus persischer Rachegeschichten geradezu in seiner Götterlosigkeit zu gründen. Religiöser Sinn scheint ihm ebenso fern zu sein wie irgendwelchen Rachegeschichten des germanischen Nordens. Auch von einer erst nachträglichen Entgötterung ist keine Spur. Zwar Täuschung und Enthüllung, Verstellung und triumphierendes Abwerfen der Maske, dieser Gegensatz ist mit diesem Motiv zugleich gegeben. Doch kein Fluch des Himmels wird dadurch herabgerufen. Das ›Motiv‹ wird von dem persischen Erzähler als Mittel verwandt, um den Exzeß einer Despoten-Perfidie zu zeigen. Doch nicht dies allein. Dem neuen Geiste seiner Hofgeschichten eigentümlich ist, daß in demselben Augenblick, da der sich Rächende die Maske abwirft, der Betroffene sich die Maske aufsetzt! Daß Verstellung von Verstellung übertrumpft wird: »Harpagos gehorchte, hob den Deckel auf und sah die Überbleibsel seines Knaben. Doch entsetzte er sich keineswegs, sondern behielt sich in der Gewalt. Da fragte ihn Astyages, ob er erkenne, was für Wildbret er gegessen. Er antwortete, ja, er erkenne es; für ihn sei alles, was der König tue, wohlgetan. So sprach er, raffte das Übrige von dem Gericht zusammen und nahm's mit nach Haus. Da mag er wohl, bedünkt mich, das Ganze gesammelt und begraben haben.« (Herodot I 119.)

Um das Persische, das Atmosphärisch-Höfische an diesem Auftritt zu ermessen, mag man sich ihn als Pendant zu den Geschichten von Prexaspes denken, als Variation des gleichen Themas in der Umkehr. Um seinem Vesier bei einem Trinkgelage zu beweisen, daß er bei Vernunft sei, schießt Kambyses vor des Vaters Augen einen Pfeil auf dessen Knaben, der als Mundschenk ihnen aufwartet; die Leiche befiehlt er aufzuschneiden, um zu sehen, ob er ins Herz getroffen. Triumphierend fragt die Majestät: Prexaspes, sahst du je einen Menschen so gut schießen? Prexaspes erwidert: Herr, ich glaube, Gott selbst könnte nicht so treffen. Allerdings, Prexaspes ist kein Harpagos; er bleibt der unerschüttert Treue (Herodot III 35).

Aber wenn ihr auch das Religiöse abgeht, so fehlt doch dieser Geschichte nicht ein fester Halt, eine sie tragende Gesinnung. Darin unterscheidet sie sich von den späteren Hofgeschichten, wie z. B. Ktesias sie erzählt, noch immer sehr zu ihrem Vorteil. Noch geht es in ihr nicht um die bloße Sensation, sondern um die Entartung einer Norm. Nur fehlt für diese Norm im Griechischen ein Wort: sie ist die Treue, das Verhältnis gegenseitiger Verpflichtung zwischen König und Vasall. Wieder mag ein Vergleich das zeigen. Auch im rasenden Kambyses ist die Majestät entartet. Auch Kambyses gibt seinem Vesier den Befehl, den einzigen Erben seines Hauses, seinen Bruder Smerdis, heimlich aus der Welt zu schaffen. Auch hier darauf der Verdacht des Königs gegen den Vertrauten, auch hier darauf das Verhör. Der Unterschied ist allerdings, daß Prexaspes, der Treue, anders als der vorsichtige Harpagos, bezeugen kann, des Königs Opfer habe er mit eigener Hand begraben (III 63). Woraufhin des Königs Lob: »Du hast als wackrer Mann getan, wie dir befohlen«, sich fast wie ein Gegenbeispiel zur Astyages-Geschichte ausnimmt. Auch ist das Bedenkliche des Auftrags für Prexaspes ganz das gleiche wie für Harpagos. Sogar, was Harpagos nur fürchtet, daß der Mord für ihn bei einem Thronwechsel gefährlich werden könnte, eben das erfüllt sich bei Prexaspes in der Tat. Welches die Norm ist, die auch hier, wenn auch nur einseitig, verletzt wird, zeigt sich dann in der Prexaspes-Tragik. Davon später.

Als Königsgeschichte endlich steht diese Geschichte nicht für sich allein; es ist nicht anders denkbar, als daß sie von Anfang an mit anderen Königsmären, anderen in Erzählungen fortlebenden Eindrücken derselben Herrschergestalt in einem lockeren Sinnverbande stand. Kyros, Kambyses und dann wieder Xerxes haben, unbeschadet aller Vielfalt des von ihnen Erzählten, ihre großen, durchgängigen Schicksalslinien. Herrscherindividualität erscheint in ihnen, insofern an ihnen Schicksal offenbar wird. Schicksal aber stellt sich dar in typischen Erzählungsformen. Was nicht hindert, daß in diesen Formen die drei Herrschercharaktere sich in aller Schärfe abzeichnen. Und jedesmal erscheint die so gezeichnete Figur des Herrschers in der Transparenz der Mächte, die ihn sich erkoren haben. So können Geschichten ohne literarischen Zusammenhang dennoch, als ob sie aufeinander komponiert wären, zu einem einheitlichen Ganzen sich zusammenschließen. Das Ende des Kyros, wie es Herodot, unter verschiedenen Überlieferungen auswählend, berichtet, ist das schicksalhafte Ende eben dessen, auf welchen die Prophezeiungen seiner Geburtsgeschichte deuten: das Ende des Unersättlichen, an seiner eigenen Unersättlichkeit zuletzt Erstickenden, dem als Erschlagenen noch das sagenhafte Königsweib des fernen

Ostens, das sein Dämon wird, den Kopf in einen Schlauch voll Blutes taucht – mit einer Art Handlungssymbolik, für die ich im Griechischen, zum Unterschied vom Persischen, kein Beispiel wüßte; sein Tod ist der Tod desselben Menschen, von dem seine Mutter, da sie mit ihm schwanger ging, geträumt hat: ihrem Schoße entströme ein Wasser, das ganz Asien überschwemme, ihrem Schoße entwachse ein Weinstock, der ganz Asien überschatte. So ist Kyros ein Segen und Fluch zugleich. (Die beiden Träume sind nicht zwei verschiedene Versionen, sie stehen nicht nebeneinander als ›Dublette‹, wie man wohl gemeint hat, sondern deuten erst zusammen auf den Sinn des Prophezeiten.) Jene Transparenz im Herrscherschicksal kommt dem griechischen Daimonion immerhin soweit entgegen, daß der Glaube Herodots sich ohne weiteres darin bestätigt findet. Herodot kann seine eigene Lehre, daß es einen ›Kreislauf der menschlichen Dinge‹ gebe, dem betrogenen Ratgeber Kroisos in den Mund legen. Doch ist das eine deshalb noch nicht gleich dem anderen. In den persischen Geschichten an und für sich zeigt sich jene Schicksalslinie noch nicht in Symptomen eines Allgemeinen, einer wenn auch undurchsichtigen, nach unserer Rechnung oft durchbrochenen, so doch allgültigen Regel; sie hat weder den umfassenden Charakter, noch verläuft sie in den religiösen oder ethischen Kategorien von Maß und Überschreitung, Hybris und Vergeltung; sie verbindet nicht Geschlechter, sie beschränkt sich auf den Sinn der einzelnen Gestalten und erhebt sich noch kaum über die Beziehung zwischen Prophezeiung und Erfüllung. Ihrer Gattung nach ist die Geschichte vom Ende des Kyros nicht ein Beispiel für die Geltung des Herodoteischen Gesetzes, sondern Beispiel einer außerordentlichen Rache. Im Niveau der Form erreicht sie allerdings fast die Gyges-Geschichte.

So hat auch Kyros' Jugendgeschichte, da sie auf den späteren Herrscher deutet, ihre schicksalhaften Züge. Und nicht nur die Träume der Mandane, auch die Scheinerfüllung in harmloser Form – so seltsam wieder an den König Oedipus des Sophokles erinnernd – ist hierher zu rechnen. Persisches Stammesbewußtsein sieht sodann in Kyros den Befreier vom medischen Joch. Darum muß Kyros, nach einem bekannten Schema, als Nachfolger der gestürzten Dynastie, zum heimlichen Nachkommen eben derer werden, die er stürzt. Berufen als Befreier, wächst er auf, wenn jetzt auch nicht mehr unerkannt, so doch als Unfreier, als eines persischen Vaters Kind . . .

Das alles fließt in die Jugendgeschichte ein. Doch von dem allen unterscheidet sich das eigentümlich Neue, nur noch Novellistische, Gesellschaftliche, Menschliche, wie wir es zu kennzeichnen suchten, in seiner nur noch profanen Beispielhaftigkeit. Erst durch sein Ein-

dringen kommt das Ironische herein. Die Ironie entsteht dadurch, daß sich zwei Linien überschneiden, eine jüngere sich durch eine ältere schlingt. Auch mit griechischer Ironie archaischer Zeit ist dieser neue Geist nicht zu verwechseln. Jenes Autoritative, Imponierende, sich Dünkende, als absolut Gebärdende, sich selbst als Maß und letzten Ernst Betrachtende, kurzum der Schein wie immer, dessen das Ironische, als ein Relativierendes, bedarf, ist hier nicht, wie im Griechischen, der Mensch im Gegensatz zur Gottheit, sondern eines Menschen Rang und Stellung im Verhältnis zum nackt Menschlichen um ihn herum; wie hier z. B. eine Allmacht des Befehlenden im Gegensatz zu jenen Zufällen im Menschenwesen, denen diese Allmacht, da sie doch nur Allmacht über Menschen ist, sich ausgeliefert findet. Ungriechisch ist diese Ironie schon darum, weil die Art von autoritativer Macht, die sie voraussetzt, etwas Ungriechisches ist. In ihrem Dienste steht bereits die Doppelung des Befehls zur Aussetzung, steht der Instanzenweg: wie der Vesier zum König, so verhält sich wiederum der Hirte zum Vesier . . . Befehle können durchgesetzt, erzwungen, kontrolliert werden, doch keine Macht der Welt kann hindern, daß in ihre Ausführung sich menschliche Erwägungen verflechten, bis zu denen der Befehlende nicht mehr hinabreicht.

Die Geschichte mündet in das historische Faktum, das sie in Novellenform erklärt, indem sie seine Vorgeschichte zu erzählen vorgibt: in den Aufstand der Perser unter Kyros' Führung gegen die Vorherrschaft der Meder. Der historische Harpagos scheint von Astyages zu Kyros übergegangen zu sein. In der Novelle wird daraus, um seinen Übertritt sinnvoll zu machen, eine Rache, die sich gegen eine Rache richtet, ein zwiefaches Hin und Her zwischen zwei gleich rachsüchtigen Naturen. Herrscher und Vesier, ein jeder treibt's nach seiner Art, ein jeder ist auf seine Weise blind. Des Herrschers Blindheit ist, daß er seinem Vesier, nachdem er ihm so grausam mitgespielt hat, als ob nichts geschehen wäre, das Heer der Meder anvertraut. Des Griechen Herodot Psychologie scheint hiervor zu versagen, solche Mentalität kann er sich nur als göttliches Verhängnis deuten (Herodot I 127). (Doch was alles möglich war, zeigt der Fall des Otanes, dessen Richterstuhl, zur Warnung für ihn selbst, mit Riemen aus der Haut seines wegen Bestechung hingerichteten Vaters bespannt war, Herodot V 25.) Doch was ist der Sinn all dessen? Den Schluß der Geschichte macht ein seltsames Gespräch. Vor dem gefangenen Astyages schwelgt Harpagos als Rächer in seinem Triumph. Da aber triumphiert der Unterlegene, indem er den Sieger als den dümmsten und treulosesten (Herodot sagt: »ungerechtesten«) von allen Menschen hinstellt: dumm, weil Kyros

jetzt statt seiner König sei, er also nichts gewonnen; »ungerecht«, weil er um jener Mahlzeit willen jetzt die Meder zu Knechten der Perser gemacht, sein eigenes Volk verraten habe. Die Geschichte endet schroff, mit einer Art Tableau. Der Sinn der Rache, in den alten Rachemären niemals angetastet, hier wird er nicht mehr geglaubt. Doch nicht ein Gott verkündet: die Rache ist mein. Rache ist Menschentorheit, Menschenwahn. Der Mensch, in ihrem Bann, glaubt da zu triumphieren, wo er sich ins eigene Fleisch geschnitten.

Das ›fabula docet‹ redet aus dem Munde des Betroffenen. Eine Einsicht scheint da über ihn gekommen, die zugleich sich auch gegen ihn selber richtet. Als Bekehrung dennoch im wahrhaften Sinne darf dies nicht gedeutet werden. Von wie anderer Art, um wieviel kälter, skeptischer die Weisheit ist, die hier verkündet wird, mit griechischer Weisheit derselben Zeit verglichen, dafür mag das Ende der Geschichte von Solon und Kroisos uns als Beispiel dienen. Wo im Griechischen der Blick sich auf das Rätsel menschlicher Begrenztheit unter Gottes Allmacht richtet, nach dem delphischen Gebot der Selbsterkenntnis, zeigt die persische Geschichte kraß und nackt den Widerspruch menschlicher Torheit mit sich selbst.

Ursachen der Feindschaft zwischen Hellas und Asien

Daß eine ganze Gattung nur in einem Exemplar vorkomme, ist nicht zu glauben. Wenn es persische Königsgeschichten als Torheitsgeschichten gab, so gab es deren nicht nur eine. Ein mehrfaches und sich steigerndes Hinüber und Herüber gegenseitiger Vergeltung, mit dem Ende, daß nicht nur das »Unrecht«, sondern auch die »Torheit« solchen Reagierens offenbar wird: solcher Sinn in solcher Form ist nicht nur der Astyages-Geschichte eigentümlich, er ergibt sich so z. B. auch aus der Erzählung, mit der Herodot sein Werk beginnt; aus der Erklärung: seit wann und durch wessen Schuld Hellas und Asien sich verfeindet hätten.

Daß er persischen Erzählern folge, sagt hier Herodot so nachdrücklich, er distanziert sich selbst von dem, was er erzählt, so scharf, daß man ihm seine Perserquelle glauben muß. Und doch schien hier die »Rationalisierung« griechischer Götter- und Heldensagen in so radikal kritischem Geiste durchgeführt, daß man hat schließen können, Herodot befolge hier die Lehren »jonischer Sophisten«. Im Begriff der »Rationalisierung« fand man einen Topf zur Hand, in den man alles werfen konnte, worin man statt eines Wunders eine »Ratio«, eine Negation des Wunders wahrnahm. Aber daß das Wunder einem anderen, menschlich näheren, reflektierteren Sinn zu weichen anfängt, ist ein Phänomen, das persischen Geschichten nicht

mehr abgesprochen werden kann; es ist nicht zu verwechseln mit den Rationalisierungen der negativen Art bei Hekataios und Verwandten. Zwischen beiden ist der Unterschied, daß hier, bei Herodot, der eine Sinn durch einen anderen Sinn ersetzt und abgelöst wird, dort Sinn aufgelöst wird um der »Auflösung«, der »Lysis« willen.

Der Geist der Geschichte steckt in ihrer Gliederung. Zwei Stufen gehen voran, auf denen »Unrecht« – Frauenraub von beiden Seiten – hingenommen wird als das, was es in Wahrheit ist, als »Unrecht«, wie es in der Welt geschieht. Auf der dritten Stufe geht die Torheit, als die »Schuld« der Griechen, dazu über, solch ein Unrecht »ernst« zu nehmen und darüber den Krieg der Kontinente zu entfesseln. Hatten erst die Asiaten mit dem »Unrecht« angefangen – durch den Raub der Io (mit einem Detail geschildert, das im Stil fast an die Seeräubergeschichten in der Odyssee erinnert) –, so folgen alsbald die Griechen – mit dem Raube der Medea. »Bis dahin standen sie gleich zu gleich.« Zwei Generationen später sind es die Asiaten, die den Anfang machen – Paris raubt die Helena. Die Griechen werden vorstellig, doch wird ihnen geantwortet, sie selber hätten ja doch auch zuvor im gleichen Falle die Buße verweigert. Griechentorheit treibt es darauf zum Trojanischen Kriege. Wieviel weiser denken doch die Perser! »Daß Frauen geraubt werden, geschieht von Ungerechten; aber Ernst damit zu machen, Frauenraub zu rächen, so etwas machen nur Toren. Ist doch klar, hätten sie selbst nicht auch gewollt, so wären sie auch nicht geraubt worden.«

Der Schluß ist hier nicht weniger pointiert als in der Harpagosgeschichte. Der Erzählung liegt ein weitverbreitetes Schema zugrunde: dreiteilige Steigerung, am Ende gipfelnd in der Pointe. So erhebt, für uns zum erstenmal, asiatische »Weisheit« ihre Stimme gegen europäischen »Ernst«. Der Stoff griechische Sage, doch entgegen ihrem Geist geformt; der Ton ironisch statt heroisch. Aber die Geschichte roch nun einmal nach »Rationalismus«, und der galt für ein Zerfallsprodukt der Griechen . . .

Nicht zuletzt ist auch der Schuldbegriff dieser Erzählung von dem Schuldbegriff der Griechen so verschieden wie nur denkbar. In wie anderem Ton spricht Herodot von Schuld in eigener Person: »Das Göttliche wollte durch den Untergang so vieler Menschen (im Trojanischen Krieg) der Menschheit offenbaren, daß für großes Unrecht auch die Strafe groß ist nach der Götter Willen. Dies ist meine Meinung« (II 120). Schuld nach griechischen Begriffen wäre Schädigen ohne Berufung auf das Recht einer Vergeltung, als Verstoß gegen die Weltordnung, als Eingriff in die Rechtssphäre der Götter. Griechische »Schuld« birgt insgeheim, im Keime, schon die Buße in sich,

die als Folge hinterher, wann und wie immer, ob auch menschlichem Bemerken sich entziehend, zu entrichten ist. Will man ein Gegenbeispiel zu der ›persischen‹ Geschichte von der ›Schuld‹ der Griechen, so mag man sich an die ähnliche Geschichte halten, die von Herodot dem Hekataios nacherzählt wird (VI 137 f.): Ohne Rechtsanspruch vertreiben die Athener die Pelasger; dafür überfallen die nach Lemnos ausgewanderten Pelasger die Athener während ihrer Artemisfeier, rauben deren Frauen und töten ihre Söhne. Darauf kommt Unfruchtbarkeit über Herden und Frauen der Pelasger. Zur Sühne befiehlt ihnen das Delphische Orakel, sich dem Richterspruch Athens zu unterwerfen. Aus einem wie anderen Rechtsempfinden dies erzählt ist als jene Geschichte von der »Ursache« der Perserkriege, sollte keines Worts bedürfen: hier ist »Schuld« nichts weiter als Urheberschaft an einem Übelstand, unter dem beide Teile gleichermaßen leiden – nichts als eine »Torheit«.

Xerxes selbst hat, im Begriff, den Hellespont zu überschreiten, in Troia dem Priamos und seinen Helden geopfert. Er selbst sah den eigenen Zug im Lichte einer Vergeltung nicht nur jüngst vergangenen, sondern auch uralten Unrechts. Mit griechischen Stoffen, wenn sie den Geist beider Kontinente zu erhellen schienen, konnte ein Erzähler auf die Gunst wohl auch der höchsten Kreise rechnen. Welchen Ansehens die Geschichte sich erfreute, zeigt eine phönikische ›Variante‹. Persische Königsnovellen mit »ägyptischen« und »griechischen« Varianten gibt es unter den Geschichten von Kambyses. Die Geschichte von der Feindschaft zwischen Asien und Europa ist derselben Gattung[5].

Prexaspes

Die Geschichte von Prexaspes' Tod gehört zu dem Novellenkranz, der um die Thronbesteigung des Dareios sich gelegt hat. Ihre Verbindung mit dem Plan der Sieben, die gegen den falschen Smerdis sich verschworen haben, scheint jedoch nur locker. Sie daraus zu lösen, kostet wenig Mühe; so daß die Vermutung naheliegt, sie sei durch Herodot erst in jenen Zusammenhang geraten. Für die »Analyse« wird damit nicht viel gewonnen. Denn der Übergang der Herrschaft von Kambyses zu Dareios mußte seit jeher zugleich mit den Geschichten von Prexaspes' Schicksalen gegeben sein. Pre-

[5] Aus einer zwischen Griechen und Persern geführten »Diskussion« läßt sich diese Variante nicht erklären. Wie soll etwas so Bestimmtes und in seiner Form Präzises auch durch eine »Diskussion« zustande kommen? Die »Novelle« ist die Denkform, in der sich der Orient äußert, nicht nur über das Vergangene, sondern schlechthin.

xaspes opfert sich, um für den echten Erben des Kambyses, für Dareios die Bahn freizumachen. Man kann die Geschichte des Dareios auch erzählen, wenn man die Geschichte des Prexaspes aus ihr ausläßt – wie dies eine spätere Überlieferung, die bei Trogus vorliegt, in der Tat getan hat –, doch nicht umgekehrt.

Das Außerordentliche an Prexaspes ist, daß sich in ihm allein, in allen diesen persischen Geschichten, eine tragische Gestalt in unserem Sinne darstellt. Als Mörder des echten Smerdis in Kambyses' Auftrag findet er sich von demselben, dem er treu geblieben war bis zum Verbrechen, plötzlich preisgegeben, da der König, seinen nahen Tod vor Augen, seine Großen und voran sein eigenes Geschlecht, die Achaimeniden, aufruft, den Betrug des Prätendenten zu enthüllen und zu rächen. Doch die große Selbstbezichtigungs-, Enthüllungs- und Ermahnungsrede des sterbenden Königs ist von einer Wirkung, die aller Erwartung widerspricht. Statt daß ihr die Entlarvung folgt, verhallt sie ungeglaubt ins Leere. Also kann etwas nicht stimmen? Hat hier Herodots kombinatorisches Talent zwei sich widersprechende Überlieferungen vereinigt? Doch wie, wenn der Widerspruch gewollt wäre? Wenn der Unglaube, auf den die Entdeckung stößt, in des Erzählers Absicht läge? Wenn er damit überraschen, vorbereiten, Situationen schaffen wollte? Die Enthüllungsrede würde damit allerdings um ihren nächsten Sinn gebracht. Sie stände nicht am Ende eines Lebens als ein Ecce tragischer Selbstoffenbarung, wie die Ecces griechischer Tragödien (möglich, daß durch Herodot von diesem Geiste nur zuviel in die Kambysesrede eindrang); sie dürfte nicht nur für sich betrachtet werden, sie wäre bedingt durch eine eigentümlich kritische und fast wieder ironische ›Situation‹. Kaum daß die große Klage- und Enthüllungsrede, auf gut orientalisch, in den feierlichsten Fluch und Segen ausklang, Segen für die Perser, wenn sie den Betrug des falschen Smerdis rächten, Fluch, wenn sie ihm dienten; kaum daß um den Sterbenden (nicht weniger gut orientalisch) der versammelte Hof die Kleider sich zerriß: da taucht auch schon der Zweifel auf – man glaubt der Rede nicht. Der Umschwung ist hier in der Tat nicht zu entbehren. Er ist notwendig auch schon, um zu erklären, wie es möglich war, daß sich der Magier mit seinem Komplicen volle sieben Monate – soviel als zur Regierung des Kambyses, um acht Jahre voll zu machen, fehlten – auf dem Thron hat halten können. Als Hauptgrund dafür weiß Herodot eben die Haltung des Prexaspes anzuführen: des Kambyses Haß auf seinen Bruder, den beliebteren der beiden, war bekannt; daß er kein Mittel scheuen würde, um ihn zu vernichten, traute man ihm zu, und allen Zweifel vollends schlug Prexaspes nieder. Das Ansehen, in dem er stand, wird nicht um-

sonst so oft hervorgehoben. Die Entdeckungsrede des Kambyses ist schon darum notwendig, weil erst durch sie die Situation geschaffen wird, in der Prexaspes sich selbst untreu und zum tragisch Schuldigen wird. Er leugnet seine Tat, den Mord am wahren Smerdis, der Getreue nicht anders als der treulose Harpagos, »um sich zu sichern«. Denn ihm droht die Blutrache der Achaimeniden. Er leugnet »gewaltig« (δεινῶς). Um die Schwere des Konflikts noch über Herodot hinaus ganz zu ermessen, nehme man hinzu, als welche Sünde in der Zarathustrischen Adelsmoral die »Lüge« gilt. Das offizielle Dokument der Zeit, die große Inschrift des Dareios, ist, wo sie vom Sturz des falschen Prätendenten handelt, ganz erfüllt von einem Wahrheitspathos, das vom religiösen nicht mehr fern ist. Wenn aber Prexaspes »leugnete«, so mußte sich sein Leugnen gegen etwas richten. Und das kann nur die Entdeckung durch Kambyses selbst gewesen sein, da niemand sonst von dem Verbrechen wußte. Ohne die Entdeckungsrede des Kambyses keine Tragik des Prexaspes. Denn nun kann es bei dem bloßen Ableugnen nicht bleiben. Wenn der echte Bruder des Kambyses von Prexaspes *nicht* getötet wurde, so mußte der echte auf dem Throne sitzen! Durch sein Leugnen liefert sich der Treue in die Hände der Betrüger. Sie berufen ihn, verbünden sich mit ihm, vereidigen ihn (III 74), zuletzt verlangen sie von ihm, er solle von einem Turm der Königsburg herab vor allem Volk die Lüge als die Wahrheit ausrufen. Doch da gewinnt, zum Äußersten getrieben, der sich selbst verloren hat, sich wieder. Er beschwört das Andenken des Kyros und des wahren Herrscherhauses, bekennt sich zu seiner Tat und stürzt sich vom Turm herab. Mit seinem Tode sühnt er seine Lüge.

Möglich ist diese Geschichte nur in einer halbwegs noch heroisch empfindenden Zeit. Auch hierfür gibt uns eine spätere Version die Probe aufs Exempel: Trogus folgt dem Herodot, aber Prexaspes ist bei ihm gestrichen, nicht einmal sein Name ist geblieben. Ob Trogus selbst oder schon sein Gewährsmann, ob aus Willkür oder einer persischen Überlieferung folgend, das getan hat, macht im Endergebnis keinen Unterschied. Auf Persisches deuten die Namen: der Magier »Gaumata« der Dareios-Inschrift erscheint als »Gometes«; »Oropastes« ist der Name für den falschen »Mergis«. Prexaspes erübrigt sich, da Gometes, als der Betrüger, der er ist, zugleich den echten Mergis heimlich aus der Welt schafft. Er erhält den Mordbefehl vom Wüterich Kambyses, gerade noch, bevor dieser an seiner Schenkelwunde stirbt. Den Mord vollbringt er, da der König tot, erst recht, um seinen Bruder für den echten Erben auszugeben. Ursprünglich sieht das nicht aus. Der Sinn für seelische Konflikte ist erloschen, es gibt nur noch Schurken oder deren Opfer. Die

Schwarzweiß-Manier läßt für die Tönungen einer Prexaspes-Tragik keinen Raum.

Vollends zur Schauergeschichte wird der Thronwechsel bei Ktesias (Photios 72). Neider, Brudermörder und Betrüger wird Kambyses da in einem. Er tötet den wahren »Tanyoxarkes«, vorgebend, er strafe dessen Doppelgänger dafür, daß dieser den wahren habe verleumden wollen. So wird die Komplikation auf die Spitze getrieben. Sieben Jahre gilt der Falsche für den Wahren, bis als erste die Königin-Mutter hinter das Verbrechen kommt . . . Aus dem Motiv des Doppelgängers wird herausgeholt, was nur herauszuholen ist. Auch fehlt es nicht an Vorzeichen, Eunuchen, Giften, an allem, was grauslich ist. Um möglichst paradox der Rächermacht des Schicksals zu erliegen, schneidet sich Kambyses in den Schenkel, da er nichtsahnend – an einem Stückchen Holz herumschnitzt! Die Eunuchenwirtschaft der persischen Decadence mag dem schriftstellernden Leibarzte des zweiten Artaxerxes als Modell gedient haben. Den Spuren alter Sage bei ihm nachzugehen, dürfte umsonst sein.

Das Ende des Kambyses

Wohl die religiöseste von allen persischen Königsgeschichten Herodots ist die vom Tode des Kambyses (III 64 ff.). Dieser Tod ist bis in jede Einzelheit eine Vergeltung für ein Sakrileg. Der Ort des Todes ist vorausgesagt von dem berühmtesten ägyptischen Orakel, dem zu Buto. Der Tod selbst ist Zug um Zug, von eigener Hand, dasselbe, was Kambyses kurz zuvor in Memphis an dem Apis-Stier verübt hat. Die Entsprechung könnte auch im krassesten Wunderbericht nicht wunderbarer sein. »Da die Priester den Apis vor ihn brachten, zog Kambyses, seiner Sinne schon nicht mehr mächtig, den Dolch aus der Scheide und traf, statt, wie er wollte, den Bauch des Apis, dessen Schenkel. Und sprach lachend zu den Priestern: Gaunerbande! Sind denn Götter so? Von Fleisch und Blut und gegen Stahl empfindlich? . . . Darauf befahl er seinen Schergen, die Priester zu geißeln und jeden Ägypter, den sie feiern sähen, zu töten . . . Doch der Apis lag im Heiligtum an seiner Schenkelwunde leidend, bis er verschied.« Darauf der Tod des Gottesmörders: ». . . Schwang sich aufs Pferd, um auf der Stelle nach Susa gegen den Magier zu ziehen. Da, wie er sich aufs Pferd schwingt, fällt von seiner Schwertscheide der ›Knauf‹ ab (die pilzförmige Sicherung der Spitze), und die entblößte Spitze fährt ihm in den Schenkel. Und da er an derselben Stelle sich verwundet fand, an der er den Ägyptergott Apis getroffen hatte und wohl fühlte, daß die Wunde tödlich war, erkundigte er sich, wie der Ort heiße . . . Zwan-

zig Tage später berief er seine Großen . . . (Folgt die große Enthüllungsrede.) Als danach am Schenkel Knochenfraß und kalter Brand ausbrach, verschied Kambyses . . .« Das ›Auge um Auge, Zahn um Zahn‹ wird hier so weit getrieben, daß die sonst verbotene Frage erlaubt ist: Was ist hier das Muster? Ist der Tod des Königs dem des Stieres nachgebildet? Oder umgekehrt? Die Schenkelwunde bei dem Stier ist ebenso erzwungen, wie sie als tückischer Zufall bei einem, der auf sein Pferd springt, sich begreifen läßt. Die Spitze des Dolches, der am Gürtel hängt, kann, wenn sie sich entblößt, nur in den Schenkel fahren. Daß der Dolch dagegen an dem Stier, statt in den Rumpf zu fahren, in den Schenkel abgleitet, und nicht nur das, sondern der König es auch noch dabei beläßt, ist kaum zu fassen; um es zu erklären, muß der »Wahnsinn« herhalten. Daß gar der Stier vor seinem Ende erst noch eine Zeitlang krank daniederliegt, ist für das Sakrileg am Stier bedeutungslos und wird erzählt nur um des Vorbilds willen. Ein fremder, fromm pedantischer, propagandistischer Erzählergeist hat sich in eine altpersische Überlieferung eingenistet. Des Kambyses Tod von eigener Hand stimmt zum Berichte der Dareios-Inschrift und muß alte, echte Überlieferung sein. Die Wundersucht ägyptischer Priester hat der alten Überlieferung sich bemächtigt. Als göttlich verhängt ist dieser Tod wohl seit jeher empfunden worden, freilich nicht aus so beschränktem Geiste.

Die Geschichte von Kambyses' Ende widerspricht nicht der Tendenz, die in den persischen Novellen sich bemerkbar macht, sich von dem Bann des allzu Wunderbaren zu befreien und in geschichtlich-novellistischen Geschehensformen menschlichen Problemen sich zu öffnen. Wie aufs Ganze hin gesehen die persischen Geschichten Herodots, trotz ihrer Greuel, durch eine vornehme Gebundenheit sich auszeichnen, so sind aufs Ganze hin gesehen seine ägyptischen Geschichten ausnehmend plebejisch. Wieviel davon auf Rechnung des Volkscharakters, wieviel auf soziale Unterschiede komme, da die höchsten Priesterkasten Ägyptens Herodot nicht offen standen wie der persische Adel, stehe dahin. Das Schicksal des persischen Hofadels war jedenfalls zugleich das Schicksal jenes vornehmeren Geistes, der von Herodot noch eben uns gespiegelt, bald, wie König Xerxes selbst nach seinem unglücklichen Zuge, sich seiner expansiv politischen und ritterlichen Art begibt, um in Haremsaffären und Palastintrigen zu versinken. Sozial niedrigere Formen, religiöse wie profane, fangen an, sich über die erzählbare Materie der Palastgeschichten zu verbreiten. Beispiel einer ›Perspektive von unten‹ ist auch das Buch Esther.

Vasallengeschichten

Mündliche Überlieferungen unterliegen jederzeit und ohne Rest dem Zwang traditioneller Formen. Die Menschheit sorgt vor, daß zu Individuelles, dessen sie in irgendeinem weiteren, sei's auch noch so ausgewählten Kreise nicht mehr habhaft würde, sich nicht fortpflanzt. Auch schriftliche Überlieferung muß die Grenzen des Individuellen überschreiten, doch kann Einziges, ja Allerwertvollstes und Höchstes, von Jahrhunderten nicht wahrgenommen, unter äußerlich traditionellen, von der Allgemeinheit akzeptierten Formen so enthalten sein, daß man gezwungen wird, das eine um des anderen willen in den Kauf zu nehmen. Bei mündlicher Überlieferung kommt dies Dilemma nicht erst auf.

Fragt man nach den Gattungen, die in den Persergeschichten sich vertreten finden – denn in Gattungen verläuft, was Herodot nach seinen Persern zu erzählen weiß –, so stellen sich als zweite Gruppe neben die Rachegeschichten die Vasallenmären. Beide haben in nordischer Sage ihre Parallelen.

Mit Vasallengeschichten sind gemeint solche Geschichten, in denen der König einen seiner Getreuen mit einer Aufgabe betraut – wo nicht schon der Vasall selbst seine Aufgabe von seines Königs Munde sich abliest – und die Durchführung der Schläue oder Kühnheit des Betrauten überlassen bleibt. Das Ziel ist jedesmal gegeben als ein Faktum der Geschichte, die Art, wie es zu erreichen ist, läßt dem Erzähler Raum, um alle Mittel seiner Kunst ins Spiel zu setzen. Für die Gattung charakteristisch ist die Vorliebe für dreiteilige Steigerungen – das Steigern gehört zum Wesen. Reicher Lohn und Dank des Königs pflegt den Schluß zu machen. Die Erzähler von Geschichten solcher Art erzählen im Interesse der Nachkommen, zu deren erlauchten Vorfahren der jedesmal zu Feiernde gezählt wird.

Der gegebene König für solche Geschichten ist Dareios, als Begründer der zu Herodots Zeit herrschenden höfischen Ordnung. Von der Gnade, die der König einst erwies für dieses oder jenes Heldenstück einziger Art, leitet der Rang sich ab, breitet der Glanz sich aus, in dem die Hofsippen, die Großfürsten sich sonnen. Der allmähliche Übergang vom ritterlichen zum zeremoniellen Geiste, von Dareios zu Xerxes und Artaxerxes, vom Vasallentum zum dekadenten Hofadel wirft hie und da bereits in die Erzählungen seine Reflexe.

Musterbeispiel ist die Einnahme von Babylon durch Zopyros unter Dareios (III 152 ff.). Einzig und allein dank jener Gattungsform lebt dies Ereignis fort in Herodots ›Erinnerung‹. Am Ende fehlt ihm nicht die Signatur: »Mit Zopyros aber konnte an Ver-

dienst kein anderer Perser, weder der Vor- noch Nachgeborenen, sich vergleichen nach dem Urteil des Dareios, es wäre denn Kyros allein. Denn mit dem hat kein Perser noch gewagt sich zu vergleichen. Oft habe Dareios, wird erzählt, bekundet, lieber wäre ihm, Zopyros wäre heil und unverstümmelt, als daß er noch zwanzig Städte wie Babylon hinzugewänne. Auch erwies er ihm die höchsten Ehren, machte jährlich ihm Geschenke, wie sie für die größte Auszeichnung unter den Persern gelten, überließ ihm Babylon abgabenfrei auf Lebenszeit und gab ihm noch viel anderes dazu.« Aber bei Herodot folgt der Geschichte noch ein Nachspiel: »Dieses Zopyros Sohn war jener Megabyzos, der in Ägypten das Kommando gegen die Athener und ihre Bundesgenossen führte (454 v. Chr.), dessen Sohn wieder der Zopyros, der nach Athen kam als persischer Überläufer.« Herodot liebt solche halb verhüllten Pointen: so der Großvater, und so der Enkel!

Durch das Genus ist bedingt, daß dreierlei in der Geschichte möglichst eindrucksvoll zu machen ist – die spätere Rhetorik würde leicht hier überall die »auxesis« herauslesen –: erstens Größe und Gefahr der Aufgabe; zweitens das Wagnis selbst, womöglich auch das wieder in dreifacher Steigerung, wobei die List bereits das Rekkenstück aus seiner Gunst verdrängt; zuletzt das glückliche Gelingen samt dem Lohn. Zum ersten dient die Schilderung des Übermuts der Babylonier, ebenso wie des Mißlingens der Versuche, die Stadt auszuhungern; die Belagerten haben an Frauen alles, was entbehrlich ist, erwürgt. Ein Jahr und sieben Monate sind um, Dareios tobt und kann doch Babylon nicht nehmen. Da meldet sich Zopyros, der Sohn des Megabyzos, der den Magier hatte stürzen helfen . . . Ein Vorzeichen gibt ihm Gewißheit, die Zeit für den Fall der Stadt sei reif. Doch er behält sein Wissen still für sich. Bezeichnend, wie bedacht er darauf ist, daß keiner sein ›Verdienst‹ ihm raube. In erster Audienz empfangen, fragt er den Dareios, was er darum gäbe, Babylon zu nehmen. Nach der Selbstverstümmelung in zweiter Audienz empfangen, erscheint er so zugerichtet, daß Dareios von seinem Thron aufspringt: wer ihm das angetan? »Niemand als du«, lautet die Antwort; »kein anderer hat eine Macht, die groß genug wäre, um mich in einen solchen Zustand zu versetzen.« Und jetzt erst rückt er mit seinem Plan heraus, der sich auf die bekannten Formen königlicher Ungnade, des Abschneidens von Ohren und Nase, gründet. Die Überlistung selbst gelingt dank dreimaliger Steigerung: zweimal muß der Verräter in der Überläufermaske mit geringeren Haufen über Perser siegen, um sich des Vertrauens seines Feindes zu versichern. Bei dem dritten Male öffnet er dem Perserheer die Tore.

Der Maskierte in der Feindesstadt ist als Motiv ebenso häufig, wie dies Abenteuer jederzeit sich wiederholen kann. Derselben Art ist in der Odyssee (4, 242 ff.) der übel zugerichtete Odysseus in der Stadt der Troer. Das Besondere an der Zopyrosgeschichte ist einmal ihre entwickelte erzählerische Technik, die zumal auch in den Dialogen glänzt, vor allem aber ihre Beispielhaftigkeit, da sie ein wahres Muster jenes Treu- und Dienstverhältnisses vor Augen stellt, wofür das griechische Wort »agathoergia« anstatt eines Terminus verwandt wird. Niemand führt bei Herodot dies Wort so gern im Munde wie sein Xerxes. Aber während es in den Geschichten um Dareios für ein ritterliches Treueverhältnis steht, wird es in Xerxes' Munde mehr und mehr zum Anspruch einer Haltung, der die Wirklichkeit nicht mehr entspricht. Derselbe Wandel wird sich uns in den Königsgeschichten wiederholen.

Ein zweites Beispiel dieses Typs ist die Geschichte von der Bestrafung des Oroites (III 127 f.). Oroites, Statthalter von Sardes, den Griechen bekannt als tückischer Überwältiger des Polykrates von Samos, erweist sich als unbotmäßiger Vasall, mordet, was ihm im Wege steht, läßt einen königlichen Sendboten spurlos verschwinden. Dareios, der noch rings von Aufständen bedroht ist, kann nicht wagen, ihn offen zu bestrafen. Er beruft die Ersten seines Hofes: Wer sich dieser Tat getraue, die mit List, nicht mit Gewalt getan sein wolle? Unter dreißig, die sich melden, entscheidet das Los, wie in Heroenzeiten; es entscheidet für Bagaios. Bagaios macht sich auf die Reise, wohl versehen mit einem Haufen königlicher Erlasse allen möglichen Inhalts – dies nun freilich nicht mehr ganz wie in Heroenzeiten. In Audienz empfangen von Oroites, löst er Siegel um Siegel und gibt Schreiben um Schreiben zum Verlesen dem Schreiber des Statthalters. Er selbst beobachtet die Wirkung auf die Leibwache. Endlich gibt er ein Schreiben zu verlesen: Perser! Der König Dareios verbietet euch, dem Oroites weiter zu dienen. Darauf senken sie die Lanzen. Als Bagaios das sieht, faßt er Mut und gibt als letztes Schreiben zu verlesen: Der König Dareios befiehlt den Persern in Sardes, den Oroites zu töten. Da zogen sie ihre Dolche und töteten den Oroites auf der Stelle.

Was in diese Form von Dienstgeschichten eingeht, kann im Inhalt zwischen novellistischen Motiven und geschichtlichen Ereignissen beliebig schwanken. Die Bestrafung des Oroites ist historisch glaubwürdig. Zur Strafe allerdings des Himmels dafür, daß Oroites den Polykrates gepfählt hat, wird das Unternehmen des Bagaios erst durch die Verknüpfung der Ereignisse bei Herodot. Aber wie sehr doch alles Persische traditionellen Formen unterworfen bleibt – man braucht nur Griechisches, scheinbar der gleichen

Art, heranzuziehen, um sich darüber klar zu werden. Die Schicksale des griechischen Arztes Demokedes am persischen Hof und auf der Flucht in seine Heimat Kroton (III 129 ff.) sind als Abenteuer einem Typischen zwar auch wieder nicht ganz enthoben, aber doch wieviel individueller, wie doch in der Freiheit der Person hellenisch schwelgend! Das Persönliche beginnt, das Gattungsmäßige und damit auch das Novellistische zu sprengen. Die Geschichte endet zwar mit einer Pointe, einer glücklichen Verlobung, und doch ist das, nach dem Maß der Gattung, gar keine ›Geschichte‹. Nicht anders ist es mit den Geschichten von Maiandrios, von Syloson (III 139 ff.) usw. trotz aller ihrer Drastik . . . Auch da gibt's Verrat, Betrug, List, Abfall, falsche Rollen, Scheingebaren, glückliches Entrinnen, doch die Luft darum herum ist die der Polis, Luft des freien Menschen. Denn auch die Tyrannis, da sie doch nur eine ausschweifende Form, nur ein Extrem der Polis ist, vermag an den grundlegenden Gesinnungen nichts zu verrücken.

Zu den Vasallengeschichten endlich ist auch der ganze Novellenkranz zu rechnen, der um den Regierungsantritt des Dareios sich gelegt hat (III 80 ff.; 521 v. Chr.). Auch alles historisch Anfechtbare, auch der Widerspruch dieser Geschichten zu der Behistun-Inschrift[6] ist aus der Gattung zu erklären. Die Idee des Königtums, wie sie als freiwillig erkannte Mitte und fortreißende Autorität einer paradigmatischen Vasallenschaft sich darstellt, kann naturgemäß nicht die sein, in der sich der König selbst, in seiner Legitimität, als von Gott eingesetzt, in feierlicher Urkunde vor seinen Untertanen ausweist. Welchen Erbanspruch der König auf den Thron besaß, war für die Gattung der Vasallengeschichten ebenso gleichgültig wie entscheidend in den Augen des Dareios. Dessen Stammbaum kennt auch Herodot sehr wohl (vgl. VII 11). Jedoch mit solchem Wissen überlieferte ›Erinnerung‹ zu durchstoßen, läge jenseits seiner Möglichkeiten. Hätte er's getan, um wieviel ärmer ständen wir nicht da!

Typisch ist schon die zierliche Geschichte von der Tochter des Otanes. Daß die Auszeichnung der Tochter eines Großen auf den Großen selbst zurückstrahlt, ist verständlich. Auch hier wird Gefahr und Schwierigkeit der Aufgabe hervorgehoben. Auch hier wiederholt sich die dreifache Steigerung. Die Aufträge des Vaters an die Tochter, die im Harem wohl verwahrt wird, und die Antworten der Tochter ähneln stark den Aufträgen des Mardochai an seine Pflegetochter, die im Harem des Ahasverus (Xerxes) verwahrt

[6] F. H. Weißbach, Die Keilinschriften der Achämeniden (Vorderasiatische Bibliothek) 1911 S. 15 ff. u. 69 f.; Fr. W. König, Relief und Inschrift des Königs Dareios I. am Felsen von Bagistan, Leiden 1938.

wird, wie auch deren Antworten, im Buche Esther. Auch steigt Mardochai durch Esther ähnlich in der Gunst des Königs, wie Otanes durch Phaidyme seinen Rang am Hof erhöht . . . Das gleiche Genus blickt noch eben kenntlich durch die jüdische Romanerzählung.

Mit dem Harem des Kambyses hat der falsche Smerdis auch die Tochter des Otanes in Besitz genommen. Otanes schickt zu ihr hin und läßt fragen: was für ein Mensch das sei, bei dem sie schlafe. Könne sie nicht wissen, schickt sie ihm zurück. Darauf er wieder: so erkundige dich bei Atossa; ihren Bruder muß sie kennen. Sie wieder: seit dieser Mensch regiert, kann ich Atossa nicht mehr sehen; er hat uns alle getrennt. Da schickt zum dritten Male Otanes: »Meine Tochter, du bist edeln Blutes: der Gefahr, die dir dein Vater auferlegt, darfst du dich nicht entziehen. Wenn er nicht Smerdis ist, der Sohn des Kyros, sondern der, den ich argwöhne, dann darf er nicht ungestraft sich deines Lagers und des Perserthrons gefreut haben. Mach es, wie ich dir sage: schläft er bei dir, und du merkst, er ist hinüber, pack' ihn bei den Ohren! Hat er Ohren, so weißt du, der bei dir liegt, ist Smerdis, der Sohn des Kyros; hat er keine, so ist er Smerdis, der Magier.« Sie schickt ihm zurück: Zwar die Gefahr sei groß; habe er keine Ohren und entdecke, daß sie danach greife, so bringe er sie gewißlich um. Dennoch wolle sie's wagen. Als die Reihe an sie kam . . . usw. (III 68 f.).

Man hat die Geschichte als ein Haremsanekdötchen wohl etwas zu leicht genommen. Was sie von den späteren Haremsanekdoten unterscheidet, ist, daß sie ein weibliches Pendant zu männlich-ritterlichen Taten ist, daß sie von Adel und Wagnis handelt, daß es in ihr um Persertugenden, Wahrheit und Treue geht. Ohne die Tapferkeit der Tochter kein Verdienst des Vaters um die Thronbesteigung des Dareios.

Mit Otanes konkurrieren die sechs Würdenträger, deren Namen bis auf einen auch die Behistun-Inschrift verzeichnet. Jeder hat sein eigentümliches Verdienst, doch so, daß für Dareios dabei Rang und Rolle eines primus inter pares ausgespart wird.

Als Herrscher erweist er sich nicht durch den Stammbaum, sondern durch die Energie, mit der er die Zaudernden zwingt, durch die Verwegenheit, mit der er ihnen, wenn sie den Moment nicht nutzen, mit Verrat droht, durch die Überlegenheit, mit der er, wie erst bei der Tat, so hinterher im Rat über die anderen obsiegt. Den Herodoteischen drei Reden, zugunsten der demokratischen, der aristokratischen und der monarchischen Verfassung (vgl. VI 43), muß in dem persischen Muster schon darum etwas entsprochen haben, weil der Sonderrang, der dem Otanes zugestanden wird, indem er ideell dem König gleichgestellt wird, einen Kampf der Meinungen

voraussetzt. Der Rang der übrigen fünf Würdenträger und ihrer Familien im Hofzeremoniell wird in gleicher Weise ätiologisch auf einen Vertrag zurückgeführt, das heißt: nicht der König kreiert den Adel, sondern der Adel kreiert den König! In Novellenform, im Ton der unterhaltenden Geschichte, wird gezeigt, wie aber auch der Adel nicht ohne den König auskommt. Die Treue ist das, was in der Idee des Königstums an Adel, im Adel an Königsidee lebendig ist und eins ans andere bindet.

Vorbildlich zeigt sich das Treuverhältnis zwischen König und Vasall im Kampf. Muster eines Vasallen ist Gobryes, der im Dunkeln mit dem Magier ringend, am Boden sich mit ihm wälzend, dem zaudernd und mit erhobenem Dolche dabeistehenden Dareios zuruft, zuzustoßen, gleichviel welchen von beiden er treffe. Der Getreue wird als Warner auf dem Skythenfeldzug dem Dareios sich nicht weniger bewähren.

Daß Dareios, da er die Entscheidung an sich reißt, als letzter, siebenter zu den Verschworenen hinzukommt, hat im Märchen seine Parallelen, wenn der Held als letzter, jüngster seiner Brüder auszieht usw. Aber das »Motiv« allein und ohne die geschichtliche (d. h. durch die geschichtliche Konstellation bedingte) »Situation«, in der es auftritt, würde nicht genügen, um als sinnvolle ›Erinnerung‹ fortgepflanzt zu werden. Die Ansprüche der sechs Großen auf den Ruhm, an der Entlarvung mitgewirkt zu haben, scheinen in die Zeiten des Dareios selbst hinaufzureichen. Die Inschrift von Behistun beansprucht das Verdienst an der Entlarvung so ausschließlich für den König, daß man kaum umhin kann, auf die Ansprüche auch anderer daraus zu schließen.

Als ein primus inter pares, allerdings ein gottbegnadeter, zeigt sich Dareios endlich auch in der Geschichte von dem klug gelenkten Gotteszeichen. Die Sieben beschließen, König solle der sein, dessen Pferd bei ihrem Ausritt in der Frühe zuerst der aufgehenden Sonne entgegenwiehere. Das ›Motiv‹ ist wieder weit verbreitet. Aber die Geschichte von dem schlauen Stallmeister Oibares ist doch ihrer Gattung nach auch wieder eine jener Dienstgeschichten, die um die Idee des Königtums sich drehen. Wieder wird einem Getreuen eine Aufgabe gestellt (III 85): »Jetzt, mein Oibares, wenn du dich auf eine solche Kunst verstehst, richte es so ein, daß diese Würde mir und keinem anderen zufällt.« Oibares darauf: »O Herr, wenn es nur davon abhängt, ob du König wirst oder nicht, so sei getrost«... (Oibares, nebenbei, ist der aus Herodot bekannte spätere Statthalter von Daskyleion.) Zum geborenen König gehört auch der schlaue Stallmeister, der als sein Manager, durch welche Manipulation auch immer, seines Herrn Pferd zur rechten Zeit zum Wiehern bringt.

Und mag das Pferd auch nur an eine Stute sich erinnern, Volk und Adel werden schon glauben, es gelte der Sonne. König ist, wer so beschaffen ist, daß alle seinesgleichen an Geburt und Macht, wie sie's auch anfangen, nicht anders können als ihm huldigen. Daß dabei auch gemogelt wird, fällt nicht schwer ins Gewicht. Und zur Beruhigung wird uns versichert: »In dem Augenblick aber, da das Pferd wieherte, fuhr auch schon unter Donner ein Blitz vom Himmel. Dies kam noch hinzu, um den Dareios zu bestätigen, wie auf Verabredung als Wink von oben. Da sprangen die Perser von ihren Pferden und warfen sich dem Dareios zu Füßen.«

Alle diese Geschichten, deren Herkunft aus der Anschauung des Hofadels sich nicht verleugnet, zeigen vorbildlich, wie dreierlei den König ausmacht: das Fortreißende zur Tat, der Sieg im Rat und drittens das geschickt gelenkte Gotteszeichen. Wie sehr Mitte und Zusammenhang all dessen aber doch die einmalige Art des Königs ist, zeigt sich erst ganz an deren Gegenbeispiel Xerxes.

Xerxes

Konnte die Berichterstattung über Kyros, Kambyses und Dareios, von leicht unterscheidbaren Zusätzen griechischer Herkunft abgesehen, im ganzen noch als einheitlich erscheinen, so ist die Berichterstattung über Xerxes eine Welt so bunter Art, daß die verschiedenen Formen, die an ihr geschaffen haben, oft genug für unser Auge sich verwirren. Daß trotz dieser Vielfalt im Ergebnis ein ›Charakterbild‹ zustande kommt, geschlossener noch als alles andere, kann kaum hoch genug gewertet werden. Bei Kambyses konnte man z. B. sagen: jener Mensch Kambyses, der in Tränen ausbricht über den besiegten König der Ägypter, als dieser beim Anblick eines alten Freundes, der nun betteln muß, laut aufweint, nachdem er der Abführung der Tochter in die Sklaverei, des Sohnes zur Hinrichtung nur mit stummer Verneigung zugesehen hat (III 14), dieser Mensch Kambyses ist nicht notwendig derselbe von Charakter wie jener Kambyses, der aus Eifersucht seinen Bruder, aus Eitelkeit den Sohn seines Vesiers umbringt. Hier scheint sich der »Charakter« nach der Erzählungsform zu richten. In dem einen Falle hat man es mit Rache- oder Vesiers-Geschichten, in dem anderen Falle mit Geschichten einer anderen Art zu tun: mit solchen, deren Seele eine Reflexion ist; hier die Reflexion über die Frage: was sind Tränen, was ist Schmerz? So ist z. B. die Geschichte vom Weibe des Intaphernes (III 119) eine in Erzählungsform gefaßte Reflexion über die Frage: was ist für die Frau das Teuerste? Mann? Kinder? Hier wie dort – denn das gehört zu dieser Gattung – muß der Perser-

könig sich erkundigen, sich verwundern, um das Paradox der Antwort zu erfahren; im genannten Fall z. B.: nicht die Kinder, nicht der Mann, sondern der Bruder.

Aber solche Schwankungen eines Charakters sind in den Xerxes-Geschichten nicht mehr nachzuweisen. Jetzt gehört das Schwanken – allerdings ein Schwanken anderer Art – zum Wesen der Gestalt. Notwendig ist das Schwanken, weil in den Geschichten, die die Majestät in irgendeiner großen Geste zeigen, schon geheim das Gegenteil enthalten ist: indem der Mensch die Rolle, in die er hineingeboren und -gestellt ist, nicht mehr ausfüllt, der Königsornat in einem Mißverhältnis zur Person des Trägers steht, der Purpur um die Majestät zu schlottern anfängt. Auf Xerxes lastet der Fluch, daß er ein Nachfahr ist.

Eine Vasallengeschichte, wenn auch nicht von einer Ehrung, sondern einer Strafe handelnd – denn auch diese Untergattung findet sich vertreten – ist die Geschichte von der Bestrafung des Oiobazos (IV 84). Bei dem Ausmarsch des persischen Heeres aus Susa zum Zuge gegen die Skythen bittet Oiobazos den Dareios, von seinen drei mitziehenden Söhnen einen ihm zurückzulassen. Dareios erwidert: Oiobazos sei sein »Freund« (ein hoher Titel), die Bitte sei nur billig, alle seine Söhne sollten ihm zurückgelassen werden. Schon ist Oiobazos' Freude groß. Er freut sich ähnlich wie der töricht frohe Harpagos. Dareios aber gibt Befehl, alle drei Söhne des Oiobazos zu töten. Als Torheitsgeschichte ist dies wieder den Vesiers-Geschichten zu vergleichen.

Dasselbe Motiv kehrt in den Xerxes-Geschichten wieder (VII 27 ff. 38 ff.). Aber jetzt ist die Geschichte wie ein Drama mit zwei Akten. Erster Akt: die Gnade; zweiter Akt: die Ungnade des Königs. Beide werden durch den Schauplatz und die Zeit nicht weniger als durch den Gegensatz der königlichen Haltungen geschieden. Doch Gnade und Ungnade sind hier nicht mehr die Äußerungen eines Herrschers, wie des Herrschers Art zu sein hat, sondern einzig dieses Menschen Xerxes. Es wäre unmöglich, anstatt seiner den Dareios oder Kyros einzusetzen. Der Kern der Geschichte ist daher jetzt auch nicht mehr der Irrtum des Vasallen, sondern das Janusgesicht der königlichen Gnade, der Umschlag des majestätischen Gebarens. Der Lyderfürst Pythios, der, um König und Heer zu bewirten, nach Kelainai eilt und all sein Gold, an vierhundert Millionen Golddareiken, freiwillig dem König zur Verfügung stellt, der reichste Mann im Reich nach Xerxes, wird von Xerxes mit der ritterlichsten Huld empfangen. Die Größe der Geste wird durch die noch größere Geste überboten. Der König ernennt nicht nur den reichen Mann zu seinem Gastfreund, sondern rundet ihm auch noch die Summe seines Goldes

ab nach oben. Als im Frühjahr darauf bei dem Ausmarsch aus Sardes sich die Sonne verfinstert – um das Datum haben unsere Chronologen sich umsonst bemüht, die Finsternis hat ihren Ort in der Novelle –, wagt er die bescheidene Bitte: Xerxes möge ihm als altem Manne von seinen fünf mitziehenden Söhnen seinen ältesten zurücklassen. Er bittet wie Oiobazos auch. Jedoch die Pointe in der königlichen Antwort ist jetzt nicht mehr jene Unerbittlichkeit im Scheine der Erfüllung, sondern Wahrung höchster Überlegenheit: »Elender, und du wagst es, wo ich selbst zu Felde ziehe mitsamt allen meinen Söhnen, meinen Brüdern, allen meinen Freunden und Verwandten, deines Sohnes zu erwähnen? Der du nur mein Knecht bist und mit deinem ganzen Hause, mitsamt deinem Weibe mir zu folgen hättest . . . Doch so wenig du durch deine ›Dienste‹, sei's erwiesene, sei's verheißene, dich wirst rühmen können, den Großkönig überboten zu haben, so wenig soll dir jetzt, wo du dich bis zur Niedertracht erniedrigt hast, die Strafe werden, die du verdientest. (In nicht anderem Ton hat Xerxes auch dem Artabanos entgegnet.) Dich selbst und deine vier Söhne mag das Gastrecht retten. Aber mit dem Leben dessen, an dem du am meisten hängst, des fünften, sollst du mir es büßen.« Der Sohn wird gezweiteilt, das Heer zieht, nach altem Sühneritus, zwischen den Hälften hindurch.

Die königliche Geste, ob sie Gnade oder Ungnade bedeutet, ist gleich unvergleichlich, allem, was in ihre Nähe kommt, gleich überlegen. Xerxes hält sich für geboren, um, was Majestät sei, sich und anderen jeden Augenblick aufs neue zu beweisen: als der erste Mensch und Herrscher in der europäischen Geschichte und Geschichtsschreibung, der eine Spaltung in sich zu verdecken hat, bei dem die Tiara und der Mensch nicht mehr dasselbe sind, Hülle und Wesen sich entzweien.

Um die Beispiele des gleichen Schwankens alle anzuführen, müßte man beinahe den halben Zug des Xerxes, wie ihn Herodot berichtet, nacherzählen. Man wende nicht ein, hier werde Herodot gefälscht durch Einmischung moderner psychologischer Kategorien. Geschichten sind meist fortgeschrittener als die Theorien; kein gutes Zeichen, wenn es umgekehrt wird, das Intuitive hinter dem Stand rationaler Erkenntnisse zurückbleibt. – Ein Beispiel statt vieler (VII 45): Auf Befehl des Königs haben die Bürger von Abydos ihm einen marmornen Hochsitz am Ufer des Hellespont errichtet. Als von dort aus Xerxes auf das Meer hinaus und über Flotte und Heer hin schaut, kommt ihn die Lust an, seine Flotte eine Wettfahrt machen zu sehen. Daß ein phönikisches Schiff den Sieg davonträgt, steigert ihn in seinem Hochgefühl. Wie er das Meer von Schiffen weit und breit bedeckt, den Strand von Menschen weit und breit er-

füllt sieht, da preist er sich glücklich – dann bricht er in Tränen aus. Sein Oheim und Warner Artabanos fragt ihn: Mein König, wie so anders bist du jetzt als eben noch? Noch eben priesest du dich glücklich, und jetzt weinst du? Ähnliches Erstaunen zeigt sich in den Fragen des Kambyses an den König der Ägypter (III 14), oder des Kyros an Kroisos, der auf dem Scheiterhaufen steht (I 86). Aber die Rollen scheinen hier vertauscht; des Königs eigenes Gebaren wird zum Rätsel, und die Antwort kommt aus keiner Einsicht, vielmehr aus dem bloßen *Schein* der Einsicht. Xerxes antwortet: »Mich überkam die Überlegung, wie kurz doch das Menschenleben sei – daher mein Jammer –, wenn von diesen allen auch nicht einer über hundert Jahre alt wird!« Situation und Anlaß dieser Klage, am Beginn der größten Katastrophe, in dem Augenblick, da der Rührselige die Abertausende zur Schlachtbank führt, enthüllt denselben Widerspruch zwischen Gebärde und Realität, Schale und Kern, wie jene Überschwenglichkeiten der Pythios-Geschichte. Die Spitze hat freilich Herodot mit seinem Gnomenschatz dieser Geschichte abgebrochen. Die gnomische Ausführung des Topos von der Nichtigkeit des Menschenlebens aus dem Munde des Artabanos, die an die Gnomik der Kroisos-Geschichte nur zu sehr erinnert, ist geeignet, die Situation in ihrer Schärfe eher abzuschwächen als zu steigern. Die Geschichte sieht mehr griechisch aus als persisch. Und doch zeigt sich in ihr die Gestalt nicht anders als auch in erwiesenermaßen persischen Geschichten. Griechisches und Persisches geht ineinander über.

Der Parade am Hellespont entspricht die Schlacht bei Salamis wie ein Pendant dem anderen. Wieder hat der König seinen Sitz an einem hochgelegenen Ufer, um als Preisrichter und höchster Ansporn in Person die Schlacht zu überschauen. Er erkundigt sich nach jedem Schiff und Kapitän, die ihm durch Tapferkeit oder durch Feigheit auffallen, und läßt Namen und Volk durch seine Sekretäre aufzeichnen. Aber die Ironie der Situation, sonst ›novellistisch‹, hier ist sie so faktisch, so ›historisch‹, daß sie Herodot kaum mehr hervorzuheben braucht. Kaum daß es noch des königlichen Irrtums über die vermeintliche Bravour der Königin Artemisia bedürfte, da sie, auf der Flucht bedrängt, ein Freundesschiff rammt, und der König sich zu ihrem Lobe nicht genug tun kann (VIII 88): »Meine Männer sind Weiber geworden, meine Weiber Männer.«

Anekdotisches wie Novellistisches, im Monument Verbürgtes wie in der Erinnerung Haftendes kommt überein, Xerxes in einer Haltung vorzuführen, wie sie in der Überlieferung über alle Könige des Ostens einzig dasteht. Herodot, der in Kleinasien Station für Station die Straße nachgewandert ist, die vor ihm Xerxes mit dem großen Heer gezogen war, sah am Mäander-Übergang noch die Platane

stehen, die Xerxes, als er dieses Weges zog, mit goldenem Schmucke beschenkt und unter die Obhut eines seiner ›Unsterblichen‹ gestellt hatte (VII 31). Nicht dies, daß er als Zarathustrier den Baum in Ehren hielt, sondern daß so etwas von ihm und keinem anderen überhaupt erzählt wird, ist bezeichnend. So kennt ihn als Schwankenden noch auf asiatischem Boden die Pythios-Novelle nicht anders als in Athen die Überlieferung von der Schlacht bei Salamis. Dort macht ihn eine Sonnenfinsternis bekümmert, um, sobald die Magier sie zu seinen Gunsten deuten, ihn sofort auch wieder zu beglücken (VII 37). Hier, in Attika, härmt seine Niederlage ihn so furchtbar, daß Mardonios für sich fürchtet. Doch sobald man ihm vorredet, daß er selbst und seine Perser unbesiegt seien, was könne ihn, den König, eine Niederlage seiner Sklaven anfechten, wird er schon wieder guter Dinge (VIII 100 f.). Wie anders Dareios in der gleichen Situation – der Situation der Umkehr – auf dem Skythenfeldzug sich bewährt (IV 132 f.), wird um so deutlicher, je mehr man Herodot in seiner Einheit, doch nicht nur der Einheit seines Geistes, sondern auch der persischen ›Erinnerung‹, die er festhält, sich vergegenwärtigt.

Aber von allen Überlieferungen, die in Herodot zusammenfließen, zeigt das eindrucksvollste Bild des Schwankenden doch wieder eine persische Novelle (VII 8 ff.). Wieder ist es eine typische Situation persischer Könige, in die Xerxes hineingestellt wird. Man muß das formal Entsprechende, Kyros vor seinem Untergang im Kampf gegen die Massageten, Dareios vor seiner Umkehr auf dem Skythenfeldzug, zum Vergleich heranziehen, um sich klarzumachen, was dieser Erzähler aus der gleichen Situation herausholt. Daß der weise Warner und Berater, dessen Rolle sonst ist, seinem Herrn vergeblich vom Verfehlten abzuraten, plötzlich selbst jetzt zum Verderben zurät, ist in der Kyros-Geschichte erstes Zeichen des tragischen Umschwungs (I 207). Das Ende des bis dahin stets Siegreichen verrät sich dadurch, daß die Rollen sich vertauschen: die Vernunft, in der Gestalt des Ratgebers, läuft, statt zu bremsen, der Begier voraus, Verhängnis und Vernunft beginnen an dem gleichen Strang zu ziehen. Mit Xerxes geschieht vor seinem großen Zug ein Gleiches, aber jetzt mit welchem Aufgebot an Mitteln, mit welchen Peripetien, mit welcher Sichtbarkeit der sich aufreißenden dunklen Bereiche um den Thron!

Ein schon hellstes Faktum der Geschichte, ein Ereignis vom Jahre 481, kaum um vierzig Jahre früher als Herodots Geschichtswerk, wird noch einmal zur Legende. Und zwar zur Legende der historischen Gestalt, nicht zu vergleichen mit den griechischen Wundergeschichten von Orakeln oder hilfreichen Heroen. Das verbrei-

tete Motiv des Königstraums verbindet sich mit der einmaligen Person des Herrschers, Ausdruck seines angeborenen Schicksals, fast wie Heraklit sagt: »Sein Charakter ist des Menschen Dämon.« Eigenes und Empfangenes, Griechisches und Persisches hat sich in Herodots Erzählung eins über das andere so geschichtet, daß die Schichten reinlich voneinander abzuheben nicht mit Sicherheit gelingt. Doch zeigt das Ganze die Konturen einer persischen Königsgeschichte in griechischer Übermalung. Auf Persisches deutet unter anderem auch schon das Motiv des Kleidertausches, das uns nicht mehr unbekannt ist.

Allerdings würde dies Ganze ohne Rest zu einer griechischen, womöglich Herodots ureigenster Erfindung, wenn, wie man beweisen wollte, das Motiv des ›Warners‹ einzig griechischen, geschichtsspekulativen Ursprungs wäre. Die Frage, was überhaupt dann noch von persischen Königsgeschichten übrigbliebe, wird dabei wohlweislich nicht erwogen. Kyros könnte dann z. B., nach persischen Quellen, überhaupt kein sinnvolles Ende gefunden haben. Es ist allerdings ein Unterschied zwischen den griechischen Geschichten vom Rat eines weisen Mannes, der in dieser oder jener Lage irgendwann einmal gegeben worden, und der ständigen Begleitung eines Königs durch den Warner. Warner als Begleiter, zu den Königen gehörig, wie zu Königsschicksalen und -taten Königswille und -entwurf gehören, gibt es nur bei den Königen des Ostens, da aber fast stets. Die Frage ist nicht, ob in diesem oder jenem Falle Herodot sich dieser oder jener Warnrede bedient hat, sondern ob der Warner als Gestalt asiatisch oder griechisch ist. Da aber kann kein Zweifel sein. Vom alten Nestor läßt er sich nicht ableiten, und in der Polis ist für ihn kein Raum. Dagegen kennen den Berater auch die Könige des Alten Testaments (z. B. Könige I 12, Jeremia 38), nur ist der Warner in der Regel da der Gottesmann. Es gibt eine Methode immanenter formaler Betrachtungsart, die sich so lange um sich selber dreht, bis sie am Ende, ohne es zu merken, ihren eigenen Schwanz erfaßt. Auf die Gestalt des Warners angewandt, erkennt sie überall nur Herodots Erzählungsform, in Herodots Erzählungsform nur Herodots Geschichtsmetaphysik und umgekehrt den gleichen Tanz zurück.

Der Warner um den König ist traditionell. Doch bei Xerxes allein hat die Gestalt des Warners um den König einen Gegenspieler auf den Plan gerufen, so daß drei zusammenstehen: der König in der Mitte zwischen seinem Warner und seinem Verführer. Fragt man, weshalb hier und nirgends sonst diese Konstellation zustande kommt, so ist die Antwort: weil allein in Xerxes eine Majestät zu schwanken anfängt und der Schwankende zweifacher Anziehung

anheimfällt. Mit Entschließungsszenen attischer Tragödien hat das nichts gemein. So wenig Xerxes einem äschyleischen Pelasgos gleicht, so wenig gleicht die Situation des Königs zwischen seinen beiden Ratgebern einem verantwortlichen Abwägen zwischen Für und Wider, geschweige einem Sichdurchringen unter der Schwere des Entschlusses. Xerxes schwankt nicht, um wägend sich zu entschließen, sondern schwankt als schwacher Mensch und wird solange hin und her gezogen, bis zuletzt der eine der zwei Pole umspringend ihn in der gleichen Richtung wie der andere anzieht. Als Warner agiert Artabanos, der Bruder des Dareios, aus dem die Generation der Väter redet; als Hetzer agiert Mardonios, der Sohn des Gobryes. Was in der Generation der Väter groß und richtig war, wird in der Generation der Söhne falsch und eitel: Mardonios verhält sich zu Gobryes nicht anders als Xerxes zu Dareios. Dem Dareios war Gobryes auf dem Skythenfeldzug ein nicht minder guter Warner, als Dareios darin mustergültig war, daß er dem guten Rat sich öffnete. (Das skythische Rätsel, das Gobryes richtig rät, ist wieder zu vergleichen mit dem Massageten-Rätsel, das Kyros nicht rät. Daß schon Artabanos vom Skythenfeldzug abgeraten hätte, wird von Herodot erst um der späteren Rolle des Artabanos willen gefolgert und ergibt keine Geschichte.)

Die Situation des Königs zwischen Warner und Verführer führt in ihren Konsequenzen bis zu offenen Widersprüchen zur beglaubigten Historie. Der historische Xerxes übernimmt den Plan des Rachefeldzugs als Erbschaft von seinem Vater. Der herodoteische Xerxes mag von seines Vaters Plan so lange erst nichts wissen, bis er den Einflüsterungen des Mardonios nicht mehr länger standhält. Als Schwankender muß er erliegen. Und zugleich muß er, um seines Schwankens willen, auch an Jahren jünger sein, als der historische Xerxes um das Jahr 481 hätte sein können. Der Xerxes Herodots ist so unreif, daß er vor seinen Großen sich entschuldigt: »Meine Jugend kochte noch in mir« (VII 13)[7].

Die Art des Herrschers teilt sich seinem Unternehmen mit. Es wird so großartig schon gleich eröffnet, mit so ritterlich archaischem Gepränge, als ob alter Geist wieder lebendig würde – aber nur, damit Anschein und Wirklichkeit desto sinnfälliger sich scheiden. Zwar beruft Xerxes die Ersten seines Reiches wie zu einer Tagung alten Stiles: in Wahrheit beabsichtigt ist nur die Geste der großartigen Verkündigung seines eigenen Entschlusses. Je mehr er sich auf die hergebrachte Form beruft, desto empfindlicher berührt es

[7] Xerxes' Jugendübermut wird in Aischylos' Persern von Dareios wohl getadelt; als den Schwankenden kennt Aischylos Xerxes noch nicht.

Königs Bett sich legen. Umsonst, daß er sich dagegen sträubt – nach Herodot mit aufgeklärter Weltansicht – und den verängstigten, verstörten König zur Vernunft zu bringen sucht. (Die religiöse Scheu des Untertanen vor der Königsrolle sprach vielleicht ursprünglich stärker mit.) Derselbe Traum, ein großer, wohlgestalter Mann, der ihn mit furchtbarster Erniedrigung und Sturz bedroht, wenn er bei dem einmal gefaßten Entschluß nicht bleibe, sucht wie erst den König, so auch den Artabanos im Bett des Königs heim. Artabanos bekennt sich als bekehrt und rät jetzt selbst zum Krieg.

So muß denn persisch auch der Stimmungsumschwung sein, der die Dreimaligkeit des Traumgesichts bedingt. Und persisch auch wieder, nicht anders als der Xerxes der Pythios-Geschichte, ist der Strafende: »Artabanos, du bist meines Vaters Bruder: nur das rettet dich davor, daß du für deinen frevelhaften Rat den Lohn empfängst, den du verdientest! So soll denn die einzige Schande, die ich über dich verhänge, die sein: daß du nicht mit mir nach Hellas ziehst, sondern zurückbleibst bei den Weibern!« Eine persische Novelle muß, wie den Geschehnissen bei Nacht, auch den Beratungen bei Tag zugrunde liegen. Noch einmal scheint sich in ihr ein Faktum der Geschichte in die Form eines Wunderberichts zu hüllen. Aber schwerlich würde Herodot dem Wunder – übrigens für ihn, als Traum, kein solches Wunder wie für uns, obwohl er die Verantwortung dafür doch lieber seinen Persern überläßt – er würde schwerlich doch dem Wunder Einlaß in sein Werk gegeben haben, hätte er nicht auch um seines eigenen Plans willen die welthistorische Entscheidung in der Kläglichkeit ihrer Fatalität vor Augen führen wollen.

Eine so weitgehende Verquickung zwischen Griechischem und Persischem war möglich nur, wenn beides sich entgegenkam. Das Traumgesicht war wohl schon in der persischen Erzählung kein Bote vom Himmel. Mochten alte persische Dämonenvorstellungen in ihm nachwirken, das Wunder ist nicht mehr von der naiven Art, kein Mythos oder Märchen mehr im alten Sinne: der Dämon ist Xerxes' eigener Schicksalsdämon, ist sein eigenes, seinem Selbst entstiegenes Selbst noch einmal. Was hier miteinander ringt, ist die Einbildung eigenen, frei sich dünkenden Beliebens und die Konsequenz des ersten Schrittes. Was der Dämon ausdrückt, scheint nichts anderes, als was schon in der Beratung ausgesagt stand: es gibt kein Zurück mehr! Aber was für Mächte hinter diesem »kein Zurück mehr« sich verbergen, kann nur die Novelle offenbaren: in der überkommenen Form des Königstraumes.

Abgleitend ins Primitive scheint der Kleidertausch, aber auch da ist über dem Motiv der Sinn nicht zu vergessen, den es ausdrückt. Die Person des Warners, wenn sie in der Haut des Königs steckte,

angetan mit der Magie der Königswürde – denn die Königswürde gilt hier noch als magisch –, sie erführe ganz das gleiche. Solange er noch nicht selbst in dem Ornate steckt, hat der Warner gut warnen. Was den Kleidertausch von seinen primitiven, märchenhaften Formen unterscheidet, ist die Drastik seiner Bildlichkeit und Sprache. Das alte Motiv wird zum Symbol der einzigen und doch für alle Zeiten warnenden Herrschergestalt in ihrer einzigen und doch für alle Zeiten warnenden Situation.

Mit noch halb mythischen Residuen hat sich Allerfortgeschrittenstes verbunden. In den Reden, als dem rationalen Vorspiel zu den untergründigeren Gründen des geschichtlichen Geschehens, stehen Dinge, die von solcher Einsicht in die Triebkräfte der machtpolitischen Realitäten zeugen, daß sie, ständen sie an anderer Stelle, bei Thukydides und seinen Nachfolgern im neunzehnten Jahrhundert, nur die höchste Anerkennung hätten finden können. Sätze stehen da wie: »Wenn auch wir Ruhe halten, so doch sie nicht! Vielmehr werden sie mit allen Kräften gegen unser Reich angehen, nach dem zu urteilen, was sie bereits getan haben. Die Frage ist nur noch, wer der handelnde und wer der leidende Teil sein wird.« Kaum anders umreißt Thukydides die Machtkonstellation bei Ausbruch des Peloponnesischen Krieges (I 33 Ende). – Die Idee der Universalmonarchie, von der Xerxes beherrscht wird, findet sich in Sätzen ausgedrückt, wie man sie schärfer formuliert bei keinem unserer Neuesten fände: »Seit ich diesen Thron ererbt habe, bin ich darauf bedacht, nicht hinter meinen Vorgängern zurückzubleiben.« Oder: »Haben wir die Griechen unterworfen, so ist es erreicht, daß das persische Reich bis an den Äther des Zeus selber grenzt« (VII 8). D. h. Kosmos und Reich werden eins sein; durch die Hybris der Identitätsformel blickt der Gedanke des kosmischen Königtums hindurch. Oder: »So werden Schuldige wie Unschuldige das Joch der Knechtschaft tragen.« Das heißt: Königs Walten ist wie Gottes Walten.

Liest man solche Wendungen, so könnte Herodot in seiner Handhabung der Reden fast als Vorbild des Thukydides erscheinen; als bediente er sich wie Thukydides der Reden, um die ideale Dialektik zu entfalten, die in der konkreten Machtkonstellation jeweils enthalten ist, und die nur des Politikers als Interpreten zu bedürfen scheint, damit das innere geschichtliche Getriebe des historischen Prozesses unter der pragmatischen, oft zufälligen Oberfläche sich enthülle. Und doch ist ein Unterschied nicht nur des Grades, sondern auch im Prinzipiellen: Herodots Reden sind nicht ein Mittel der Gedankenführung, sondern Gesten und Gebärden, Sichtbarmachung von Gestalten. Was aus theoretischer Einsicht in historische

Motive da zu reden scheint, haftet an der Person, an der Erscheinungsform der Mächtigen und hätte keine Stütze, keinen Raum, sich zu entfalten, wenn es nicht ihr Wort, ihr Anspruch, ihre Täuschung, ihre Hybris wäre. Was für Thukydides der Kern ist, ist für Herodot die Hülle, und ebenso umgekehrt.

Im Xerxes des Herodot geschildert wird die Fatalität in der Herrschergestalt, nicht die Kausalität des Machtprozesses. Wie in Thukydides die kausale Geschichtsschreibung beginnt, beginnt mit Herodot, durch jene abgelöst, doch nicht auf immer, sondern unter anderen Formen wieder fortgesetzt, die symptomatische. Auch Tacitus würde zu dieser letzteren zu rechnen sein. Symptome aber werden nicht erst festgehalten, sondern auch schon wahrgenommen durch Erzählungsformen. Auch ist die Gewähr des Symptomatischen nicht erst in jedem Fall abhängig von der Zuverlässigkeit des Faktischen. Vom Symptomatischen aus gesehen, kann das bloß Faktische bis zur Bedeutungslosigkeit verblassen. Statt der Schlüssigkeit des Faktischen dient als Gewähr bei Herodot die Anschaulichkeit menschlich gültiger Gebärden. Von der Ausartung in den Roman, der seine Nachfolger zum Teil verfielen, blieb er allerdings bewahrt, dank einer nicht zu unterschätzenden Strenge: indem er nichts geben will noch gibt als die »Erinnerung«. Sein Amt ist: was Kündenswertes von Menschen getan ward, der Vergängnis zu entreißen. Die »Erinnerung« aber bürgt zugleich für den Aktualitäts-Charakter, der auf keine Theorie, wie bei Thukydides, auf keinen imperialen Patriotismus, wie bei Livius, sich zu gründen braucht. Aktuell ist die »Erinnerung« eben als Erinnerung, da nur das erinnert wird, was drastisch ist. Gebärden derer, die Geschichte machen, als ihr Schicksal deuten, lehrt kein anderer so wie Herodot.